

La decolonialidad
de América Latina
y la heterotopía de
una comunidad de
destino solidaria



Paulo Henrique Martins

EDICIONES
ciccus

ESI ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS
EDITORIA

**La decolonialidad de América Latina y la heterotopía
de una comunidad de destino solidaria**



Henrique Novaes Martins de Albuquerque, Paulo
La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria.
- 1a ed. - Buenos Aires : Fundación CICCUS; Estudios Sociológicos Editora, 2012.
E-Book.

ISBN 978-987-693-003-1

1. Sociología. I. Título
CDD 301

Fecha de catalogación: 14/08/2012

Diseño de Tapa: Romina Baldo
Diseño Editorial: Valeria Duarte

© Ediciones CICCUS - 2012

📄 Medrano 288 (C1179AAD)

☎ (54 11) 49 81 63 18 / 49 58 09 91

✉ ciccus@ciccus.org.ar

🌐 www.ciccus.org.ar

© Estudios Sociológicos Editora - 2012

📄 editorial@estudiossociologicos.com.ar

🌐 www.estudiossociologicos.com.ar

Hecho el depósito que marca la ley 11.723. Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro en cualquier tipo de soporte o formato sin la autorización previa del editor.



Impreso en Argentina

Printed in Argentina



Ediciones CICCUS ha sido merecedora del reconocimiento **Embajada de Paz**, en el marco del Proyecto-Campaña "Despertando Conciencia de Paz", auspiciado por la Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

**La decolonialidad de América Latina y la heterotopía
de una comunidad de destino solidaria**

Paulo Henrique Martins

EDICIONES
ciccus

ESI ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS
EDITORIA

Estudios Sociológicos Editora

Estudios Sociológicos Editora es un emprendimiento de Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (Asociación Civil – Leg. 1842624) pensado para la edición, publicación y difusión de trabajos de Ciencias Sociales en soporte digital. Como una apuesta por democratizar el acceso al conocimiento a través de las nuevas tecnologías, nuestra editorial apunta a la difusión de obras por canales y soportes no convencionales. Ello con la finalidad de hacer de Internet y de la edición digital de textos, medios para acercar a lectores de todo el mundo a escritos de producción local con calidad académica.

Colección “Travesías desde el Sur”

Esta colección ha sido pensada como un aporte a la necesaria tarea de abordar los diversos desafíos que presenta la elaboración de teorías sociales desde el Sur. Las obras que aquí se incluyen traen a discusión una serie de ejes conceptuales y prácticos que consideramos de la mayor relevancia para pensar e interpretar el hoy en el Sur Global en general, y en Latinoamérica en particular.

Comité Editorial / Referato

- Adrián Scribano (Coordinador de la Colección “Travesías desde el Sur”. Doctor en Filosofía – UBA. Investigador Independiente CONICET. CIECS-UNC. Director del CIES)
- María Eugenia Boito (Dra. En Ciencias Sociales – UBA. Investigadora Asistente CONICET. CIECS-UNC)
- Flabián Nievas (Dr. En Ciencias Sociales – UBA. Investigador Independiente CONICET. IIGG-UBA)
- José Luis Grosso (Dr. En Antropología – Universidade de Brasília. Investigador miembro del Grupo PIRKA)

PRÓLOGO

La tensión esencial: Las bandas mobesianas de un desafío permanente desde el Sur Global

La alusión esquiva e irreverente del título de esta presentación a las ideas de Kuhn sobre inconmensurabilidad/razionalidad solo quiere provocar la rememoración del juego teórico-práctico entre la elasticidad/rigidez de lo que significa portar y construir el desafío de pensar desde el Sur Global.

Esta región del Planeta que desde la propia emergencia de su nombre se ha visto inmersa en las tensiones entre los rasgos que da y quita su denominación como Latinoamérica es hija de los frutos de esas mismas tensiones, contradicciones y resistencias. Las elaboraciones teóricas sobre este “destino” no pueden quedar al margen de ese mismo recorrido entre bandas del hacer/decir que se abren, multiplican y se sobreponen. Nuestros objetos teóricos navegan, se encuentran y se pierden entre las múltiples maneras de destrabar binaridades, así aparecen y se disuelven con la potencia propia de la magia social vuelta hechizo académico los pares producción/reproducción, cambio/continuación, particular/universal, solo para mencionar los mas efectivos y eficientes.

Es en este contexto que es un placer escribir la presentación de *La decolonialidad de América latina. Y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*, de nuestro colega y amigo Paulo Henrique pues, desde nuestra perspectiva, aborda sistemáticamente algunos de los desafíos centrales para la elaboración de teorías sociales desde el sur. Más allá de los acuerdos y desacuerdos que podamos tener con el fondo de las ideas aquí vertidas, este libro trae a discusión ejes y nodos conceptuales-prácticos que consideramos de la mayor relevancia para pensar e interpretar el hoy en el Sur Global en general y en Latinoamérica en particular. En honor a las intensiones del libro y a la propuesta del autor hemos decidido como estrategia de presentación marcar (¿y repensar?), de una forma sumaria y muy indicativa, los ejes a los que ya hemos hecho referencia, que pueden ser explicitados como las problemáticas de la colonialidad, la utopía, la solidaridad y lo cotidiano, siendo obviamente responsabilidad nuestra esta selección.

El presente libro nos invita a repensar los estados de colonialidad vigentes, nos provoca a analizar las problemáticas de lo colonial desde miradas teóricas y desde experiencias prácticas. Consideramos a esto un desafío central para las teorías sociales del Sur: la situación colonial lejos de disolverse parece profundizarse en lo que va del siglo XXI. Más allá de los acuerdos o desacuerdos que puedan existir en las hermenéuticas académicas al respecto el sólo hecho de tematizar y re-tematizar lo colonial señala la persistencia de las problemáticas a ellas asociadas dialécticamente: la resignificación de

la “imperialidad”, la redefinición de las “dependencias”, la continuidad modificada de las múltiples expropiaciones, desposesiones y depredaciones. El Sur Global, una vez más, se enfrenta a las tensiones que implican una metamorfosis del capital donde la contingencia expresa la continuidad de su propia forma: la usurpación de la vida en todas sus formas en beneficio de unos pocos.

En otra dirección el libro de Paulo Henrique nos convida a pensar los mundos posibles, nos tienta a reflexionar sobre las tierras imposibles en la contradicción explícita entre utopías y heterotopía. Si existe una fantasía social operante en el Sur Global es la que intenta y promueve el olvido del cambio social tras las huellas del fantasma de lo revolucionario como una malformación de épocas pasadas. Si existe una violencia que haga evidente el conjunto de violencias ejercidas contra los miserables es justamente la que emerge en el vértice de la colonización del futuro donde la resignación al “no-mañana” se enseñoorea sobre las vidas de los sujetos. Poner bajo la lupa las diversas, distintas y múltiples maneras del vivir implica, de algún modo, preguntarse sobre la vida buena en condiciones de contingencia y comunalidad, y con ello por los rasgos de otros mundos posibles. La ciudad colonial del hoy nos empuja a pensar unos espacios otros retomando lo que en ella hay de encapsulamiento de lo abyecto y segregado, nos “fuerza” a repasar las cartografías imposibles de unas habitabilidades revolucionadas. Desde los fragmentos y las esquirlas de las batallas cotidianas por la posesión del recuerdo y las posibilidades de transformación, la necesidad de pensar otros mundos posibles sigue emergiendo como contracara y acicate para una vida mejor.

Este libro sobre la decolonialidad nos pone de frente a las prácticas contrapuestas de la solidaridad y el solidarismo, ambas herederas de dos revoluciones: la primera de la francesa, la segunda de la producida por el neoliberalismo criollo en Latinoamérica. Si existe un vector desde donde se pueden observar la desposesión y expropiación excedentaria de energías corporales y sociales en la situación actual de depredación es el solidarismo como anverso perverso y pornográfico de las intensiones solidarias. El solidarismo es la práctica de dar en el marco de la negación de quien recibe, es una relación de sutura de las ausencias inscriptas en un sujeto llevada adelante por otro u otros sujetos que deja indemne los procesos que causan dichas ausencias. Al solidarismo lo constituyen un conjunto de prácticas que operan como mecanismo de sutura de las diferencias y desigualdades entre clases. Dichas prácticas se caracterizan, entre otros rasgos, por: invertir el lugar de lo colectivo y lo individual borrando sus diferencias, diluir los regímenes de responsabilidad social siendo reemplazados por ficciones culpabilizantes, dejar a los sujetos que reciben en situación iterativa de donatario, reempla-

zar la presencia estatal por la acción privada y reinaugurar la filantropía y la beneficencia privada como mecanismos de atención de carencias.

Otro de los enviones y motivaciones que porta el presente libro es su pliegue sobre lo cotidiano, sobre lo que se da ahí donde muchas veces las ciencias sociales académicas (ortodoxas y heterodoxas) no miran ni pueden mirar. En este contexto colonial, en este marco depredatorio y en esta escenificación del solidarismo, todos los días millones de sujetos performan un conjunto de prácticas intersticiales que operan como quiebres y hiatos de lo dado como natural y naturalizado. La magia social de los fantasmas y fantasías coloniales encuentran en la cotidianidad un conjunto de prácticas que dan indicios de la existencia de intersticios desde donde la vida vivida de los sujetos es retomada por ellos mismos de otra manera. Prácticas intersticiales son aquellas relaciones sociales que se apropian de los espacios abiertos e indeterminados de la estructura capitalista generando un eje “conductual” que se ubica transversalmente respecto a los vectores centrales de configuración de las políticas de los cuerpos y las emociones. Emergen así la felicidad, el gasto festivo, el amor y las prácticas de esperanza, entre otras, como un “desde donde” y un “más acá” que desmiente “día-a-día” que el consumo mimético, el solidarismo y la resignación sean una totalidad cerrada sin resquebrajamiento alguno. La continuidad de la vida no es una mera reproducción de la invariancia, sino más bien el recorrido superpuesto y multiforme de unas geometrías no previstas en la diagramática colonial.

Por esta vía de motivaciones, provocaciones, distancias y proximidades el libro que aquí se presenta despierta (según quien escribe estas líneas) a esas formas propias de una banda de Moebius, en tanto superficie no orientable que si se corta a lo largo se obtienen dos resultados diferentes, según dónde se actualice el corte. La instanciación de una práctica teórica como lo es pensar desde el Sur Global implica siempre ese rasgo cualitativo donde experiencia y concepto, valores y creencias, ideas y acciones recomponen (y desafían) las posibilidades cobordantes entre hacer/decir/pensar.

Es en este sentido que las problemáticas de la colonialidad, la utopía, la solidaridad y lo cotidiano se superponen y despliegan como preguntas/respuestas que nos hacen re-pensar nuestras propias prácticas.

Un punto importante de este libro es lo que representa que el Presidente actual de ALAS lo haya escrito. Los que nos sentimos ligados académica y afectivamente a la Asociación Latinoamericana de Sociología seguro que valoramos que desde ella se impulse la reflexión sistemática que nos permita ejercer una crítica de la crítica coagulada y de la doxa académica. Que desde ALAS emerjan ideas y motivaciones para pensar no sólo debe ser una costumbre sino también un desafío y compromiso. Es de este modo que las instituciones quedan resguardadas, al menos parcialmente, ante las vanidades

y veleidades tan comunes entre los sujetos, es por esta vía que las instituciones superan a las individualidades gracias a los esfuerzos colectivos.

Finalmente, como coordinador de la Colección “*Travesías desde el Sur*” de ESE, Estudios Sociológicos Editora, quiero expresar mi alegría y reconociendo al autor por ser parte del recorrido por los haceres teóricos que estamos proponiendo.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, abril de 2010
Adrián Scribano

INTRODUCCIÓN

El conjunto de capítulos de este libro son el producto de la reflexión sobre el desarrollo del pensamiento crítico en Latinoamérica que hacemos desde los años noventa del siglo XX y que nos llevó a escribir una tesis de doctorado titulada “El mito del desarrollo en América Latina: una reflexión desde el caso brasileño” que fue presentada con éxito en la Universidad de Paris-Sorbonne, en el año 1992. En esta tesis, reflexionamos sobre la crisis del Estado desarrollista y sobre el rol de los intelectuales por la construcción ideológica del mito del desarrollo a lo largo del siglo XX, en Brasil. Esta tesis marcó una importante inflexión en nuestras creencias como sociólogos del desarrollo, llevando a repensar nuestra visión relativamente optimista que teníamos de la modernización de las elites oligárquicas agrarias, y a entender que el desarrollo es sobre todo una ideología que reduce la complejidad de la realidad socio-histórica a un proceso evolucionista inspirado en las inversiones económicas.

Nuestra reflexión teórica fue estimulada en la época por el avance del pensamiento anti-utilitarista y también por nuestra experiencia práctica como asesores de agencias de desarrollo. Sobre el avance de la crítica anti-utilitarista, es preciso recordar las contribuciones de A. Caillé, fundador de la Asociación del Movimiento Anti-utilitarista en las Ciencias Sociales (MAUSS), ya que nos indicó elementos importantes de la crítica al carácter moral del mercantilismo en su libro *Critique de la raison utilitaire* (Caillé, 1989). Caillé también fue un interlocutor estratégico para nuestro trabajo a través de sus clases en la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) y, también, en nuestras conversaciones personales. Otro miembro importante del MAUSS, S. Latouche nos ayudó mucho con sus críticas a la ideología del desarrollo y del crecimiento ilimitado en *Faut-il refuser le développement*, de 1986, y *L'occidentalization du monde*, de 1989.

Así, el lector va a descubrir temprano que nuestra formación intelectual y nuestra militancia anti-utilitarista son visibles en el desarrollo de esta crítica general, anti-utilitarista y descolonial, que planteamos en este libro. De hecho, nuestra posición personal sobre la crítica teórica de la colonialidad y de la decolonialidad fue muy influenciada desde nuestra experiencia intelectual y militante por el movimiento anti-capitalista planteado en varios países

y en Francia sobre todo por esta importante corriente de los “maussianos”, los simpatizantes de la Asociación MAUSS (Mouvement Anti-Utilitarista en las Sciences Sociales) que edita la *Revue du MAUSS* desde hace tres décadas.

Por otro lado, como sociólogos interesados por el tema del desarrollo fuimos invitados a liderar investigaciones sobre el tema de la modernización del mundo rural en el Nordeste de Brasil que nos llevó a una revisión crítica sobre la modernización conservadora y a entender que gran parte de las inversiones económicas en la región fueran usadas por la patrimonialización del desarrollo rural. Tales fenómenos son desarrollados en dos artículos científicos de la época (Martins, 1989a y 1989b).

Igualmente, fuimos participantes del grupo de profesionales asesores invitados a pensar la reforma institucional y organizacional de la SUDENE (Superintendencia del Desarrollo del Nordeste) que fue creada en los años cincuenta bajo el liderazgo de Celso Furtado para constituirse en la principal agencia del desarrollo regional de Nordeste de Brasil. El fracaso de las tentativas de modernizar esta agencia y su cierre, nos obligaron a revisar nuestra creencia sobre la inevitabilidad de la expansión del capitalismo bajo la intervención estatal y a comprender el rol de los intelectuales como organizadores de las ideologías de modernización. Las contribuciones de Renato Ortiz con *Cultura brasileira e identidade nacional*, de 1985, y Daniel Pécaut con *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação* de 1990 sobre la relación entre los intelectuales y la organización cultural de la sociedad nacional también fueron muy significativos en el montaje del cuadro explicativo de revisión del modelo desarrollista.

Desde esta época, hemos buscado entender el impacto de la crisis del Estado desarrollista sobre los procesos de cambio histórico en Brasil y Latinoamérica y, en particular, las consecuencias del fracaso de los procesos de intervención autoritaria sobre los modos de organización de la esfera civil y pública y de la ciudadanía democrática. Esta preocupación nos llevó a investigar de modo más cercano los cambios en la salud pública, pues las nuevas políticas públicas en el área, sobre todo la creación del SUS (Sistema Único de Salud), en Brasil, con la nueva constitución federal y su planteamiento a lo largo de los años noventa y de la primera década del siglo XXI, nos parecían muy relevantes para observar las condiciones políticas y culturales de la sociedad brasileña en el contexto del “pos-desarrollismo”. Hemos, en particular, registrado la importancia creciente de la sociología de la salud en las dos últimas décadas, y los estudios de relaciones intersubjetivas que valoran el cuerpo y las emociones para revelar otros temas de la modernidad y de la colonialidad que no aparecían en el debate desarrollista anterior¹.

1 Nuestras investigaciones sobre salud en este contexto heterotópico (Foucault, 2010) “posdesarrollista” nos llevaron a escribir un libro sobre uno de los aspectos centrales de la colonialidad en el área que fue el surgimiento de un sistema biomédico eurocéntrico que excluyó los saberes de cura tradicionales que eran importantes para

En los últimos años, sobre todo desde el instante que fuimos invitados para participar de la directiva de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), del encuentro bianual de Guadalajara en 2007, hemos avanzado nuestra atención sobre el tema del cambio social en Latinoamérica, profundizando la reflexión comparativa entre el caso brasileño y otros países de la región. Hemos buscado, desde entonces, elucidar la articulación orgánica entre la crítica anti-utilitarista en Europa y la crítica pos-colonial y decolonial en América Latina. Nuestras experiencias como miembro de la directiva de ALAS (miembro de consejo directivo, entre 2007 y 2009; vicepresidente, entre 2009 y 2011; y, ahora, presidente entre 2011 y 2013) nos facilitaron conocer dilemas y pensamientos que contribuyen decisivamente a actualizar nuestras reflexiones anteriores con la crítica anti-utilitarista en Francia. Así, hemos avanzado progresivamente en la sistematización de una teoría general de la decolonialidad del saber crítico siempre considerando la producción para el debate de investigadores clásicos que tienen reflexiones consolidadas respecto los estudios sociológicos decoloniales desde décadas, como son los casos de A. Quijano, P.G.Casanova, E. Lander, E. Dussel, P. Chaterjee, I. Wallerstein entre otros.

Sin embargo, desde nuestra propia experiencia, sugerimos que el planteamiento de nuestras ideas sobre los temas de la colonialidad, anticolonialidad, poscolonialidad y decolonialidad en la perspectiva de organización de un entendimiento teórico de síntesis de la sociología latinoamericana que buscamos desde hace dos décadas, involucra dialógicamente la producción poscolonial crítica en el Sur Global y la producción anti-utilitarista y anticapitalista en el Norte Global. El lector observará de inmediato que esta tensión es constitutiva de nuestra reflexión teórica y, creemos, que es por este sendero que se encuentra la originalidad de nuestra contribución por el desarrollo del pensamiento crítico de América Latina en el momento presente.

Mi tesis general es que en el desarrollo del pensamiento crítico y, en particular, en el de la sociología en Latinoamérica, se plantea desde un primer momento mimético respecto a la colonialidad, la evolución progresiva en los temas del centro y de la periferia que se afirman en el imaginario intelectual poscolonial, incorporándose a la vez la problemática urbana e industrialista. Finalmente, en el contexto de la decolonialidad son las ideas mismas de centro y periferia o de Norte y Sur cuestionadas, lo que nos facilita el avance de un primer entendimiento positivo para otro, lingüístico y metafórico, del binomio centro y periferia. O sea, la complejidad del mundo global nos está

otras culturas. A nosotros, esta monopolización del saber en salud por la medicina eurocéntrica nos provocó un amplio proceso de deshumanización que necesita ser revisado con urgencia para liberar las prácticas de cuidado que fueran excluidas a lo largo de los siglos XIX y XX (Martins, 2003).

invitando a cambiar la mirada geográfica tradicional respecto al imperialismo, por otra mirada pos-geográfica que valora las dimensiones culturales, simbólicas y lingüísticas de la dominación y, también, las nuevas dimensiones políticas de la reacción anticolonial².

En esta dirección, un primer punto importante a reflexionar en conjunto respecto de los desafíos del pensamiento crítico hoy, es saber si el término América Latina es un objeto de investigación sociológica con rostro propio, con legitimidad socio-histórica, o es solamente una proyección utópica construida por los intelectuales como fue el caso de la ideología del desarrollo. Podemos entonces preguntar: ¿estamos avanzando por un deseo ilusorio o por una realidad concreta cuando elegimos a América Latina como un campo de reflexión? A nosotros, como buscamos demostrar en este libro, nos parece que la respuesta adecuada a esta cuestión es algo intermediario entre una y otra opción. A saber, Latinoamérica es una representación ideológica pues se afirma en la línea de la constitución de las sociedades nacionales y en el avance del proceso post-colonial en la región; sin embargo, ella es heterotópica³ en la medida en que su posibilidad como una comunidad de destino significa la invención de otro espacio que no está previsto en la continuidad del proyecto colonial, que era ontológicamente incapaz de fundar una comunidad de origen⁴.

La perspectiva de Latinoamérica como comunidad de destino con rostro propio exige la ruptura con el eurocentrismo, por un lado, y la producción de una reflexión colectiva generada por la consciencia de la colonialidad y

2 La modernidad eurocéntrica elegía la racionalidad utilitaria como base de un pensamiento único e individualista que debería servir como modelo general de uniformización planetaria. Sin embargo, la complejidad del sistema mundo, en la actualidad, prueba la inadecuación de tal imaginario de modernización para explicar y orientar los cambios sociales en la contemporaneidad. La tesis de un pensamiento racionalista fundado sobre la instrumentalización de la vida por el cálculo económico que legitimó la expansión colonial está ahora conociendo su fragilidad histórica, como vemos a través de la desorganización del capitalismo financiero y de la profundización de la crisis social. Así, este modelo de racionalidad instrumental simplificado es progresivamente cuestionado por la crítica sociológica y por los nuevos movimientos antihegemónicos de activistas, escritores y científicos, lo que está favoreciendo la relectura de la historia de la modernidad desde otras perspectivas de producción de la experiencia del conocimiento y, por consecuencia, de la experiencia de Latinoamérica.

3 Las heterotopías son, nos explica Foucault, los espacios absolutamente diferentes que indican discontinuidad con un modo de constituir la realidad. Ellas son diferentes de las utopías que se sitúan dentro de un espacio continuado. En las sociedades tradicionales, los espacios sagrados son heterotopías y tal vez el más antiguo ejemplo de heterotopías sea el jardín oriental que tenía una significación mágica; en las sociedades modernas occidentales podemos recordar las casas de reposo, las prisiones y también las colonias. (Foucault, 2010: 21-31).

4 América Latina colonial nunca fue una comunidad de origen, sólo una empresa de exploración y expropiación. El término incluso constituye una violencia simbólica y etimológica contra las demás tradiciones étnicas, autóctonas, africanas, europeas y asiáticas que forman la región latinoamericana. Pues América recuerda al navegador Américo Vesputio y Latina a la etnia de los colonizadores. Entonces, los demás pueblos fueran excluidos desde el origen del proyecto de nominación de esta región de colonización. Al contrario, la heterotopía América Latina que se expande por la crítica descolonial se legitima necesariamente por el compromiso de incluir a todos los grupos identitarios, étnicos, culturales y religiosos, en un mismo contexto de significaciones compartidas.

de la ruptura con esta colonialidad, por otro⁵. Esta es una tesis interesante cuando consideramos que en sus orígenes lo que llamamos América Latina revela de hecho un sistema de exploración y de esclavitud cruel organizado por colonizadores de comunidad lingüística latina sobre pueblos no latinos, originarios o no, en la región. Así, la perspectiva de mutación del sistema colonial en una comunidad de destino anti-colonial, intercultural y abierta es una imagen interesante para reflexionar sobre el avance del pensamiento crítico en articulación con los movimientos pos-independentistas.

América Latina es igualmente una realidad histórica concreta cuando reconocemos que a lo largo del proceso colonial y poscolonial ella pasó a constituir poco a poco un sistema inter-nacional con sentimiento compartido que rompe con los espacios nacionales de organización de la vida social. La fuerza de la lengua española y secundariamente del portugués, el avance de la cultura mestiza, los regímenes republicanos, las luchas democráticas y, más recientemente el crecimiento del diálogo intercultural y transnacional estimulado por las innovaciones tecnológicas están contribuyendo para que Latinoamérica aparezca como una realidad histórica que inspira la idea de una comunidad de destino.

Por otro lado, Latinoamérica como comunidad de destino se materializa en la medida en que las poblaciones originarias, migrantes y mestizas se concientizan que la experiencia de la colonialidad fija un sistema de dominación imperialista que separa los países centrales, también llamados países del Norte, y los países periféricos, más conocidos como países del Sur y que pasan a regir críticamente contra los dispositivos de colonialidad y de exclusión. Poco a poco los movimientos sociales, culturales e intelectuales entienden que la colonización planetaria no fue el producto de una evolución histórica lineal generada por el avance ineluctable de una cultura “superior”, el eurocentrismo, como nos enseñaban los libros de historia universal, sino un proceso histórico particular de conquista militar, de dominación económica y religiosa que orientó la occidentalización del mundo (Latouche, 1986) bajo el sistema capitalista.

Por consecuencia, esta idea contemporánea de un Sur Global como marco interpretativo que sustituye la idea de periferia es el resultado de la heterotopía de otra globalización que se plantea desde dos puntos: desde el Norte, a través de la reacción de los actores sociales y culturales que están ampliando el rechazo a la modernidad eurocéntrica, como lo hacen los anti-utilitaristas con sus críticas anticapitalistas, y desde el Sur, por los actores

⁵ Según M. Maffesoli, la comunidad solo se funda desde una experiencia estética, o sea, desde la experiencia de compartir emociones (en el sentido etimológico del término, estética significa justamente compartir emociones). La estética recuerda a la comunidad como ad-vento, como acontecimiento lo que se opera por un sentimiento común de pertenencia más allá individualismo (Maffesoli, 2006: 273).

decoloniales que cuestionan la violencia de la cultura capitalista sobre las culturas originarias o emergentes en las sociedades de los márgenes.

O sea, la otra globalización es principalmente una praxis teórica que rompe con la idea de globalización como la continuidad del eurocentrismo. La otra globalización apunta a las discontinuidades temporales y espaciales generadas por la colonización sobre las demás culturas. La “otra” revela un movimiento paradójico producido desde “dentro” y desde “fuera” que reflexiona críticamente sobre el real histórico, cambiando las representaciones del mundo humano y planteando nuevos campos de producción de saberes que cuestionan los fundamentos del eurocentrismo⁶.

Con el declive del modelo central de la dominación colonial construido desde Europa, lo que era llamado primero, segundo y tercer mundo es ahora reinterpretado por los nuevos críticos como Sur Global y Norte Global. Estos nuevos términos apuntan a la heterotopía del mundo pos-colonial: para el surgimiento de espacios transnacionales que favorecen nuevas articulaciones de los actores sociales naciones —que comparten lazos históricos, culturales, étnicos e religiosos— y de los actores activistas que luchan por la ciudadanía democrática desde nuevas referencias políticas y cosmopolitas.

Desde esta perspectiva de entendimiento del pensamiento crítico como dispositivo de saber necesario al avance de la idea de América Latina como comunidad de destino, planteamos la posibilidad de una relectura de la formación histórica de este campo de conocimiento. A nosotros, nos parece que la particularidad de la sociología y de las ciencias sociales en la región está conectada con las tensiones conocidas por la modernización planetaria entre, por un lado, las estrategias eurocéntricas de colonización económica, militar, cultural y religiosa de los márgenes, por otro, por las reacciones anti-coloniales expresas en las luchas anti-imperialistas y anti-utilitaristas.

Así, el pensamiento crítico que reflexiona sobre el imperialismo para fundar la heterotopía de América Latina conoció a groso modo tres etapas importantes que van a ser explicadas más profundamente en el primer capítulo. Sin embargo, desde luego podemos aclarar que hay un primer momento, entre el siglo XIX y el siglo XX, en que el pensamiento crítico no logra reflexionar claramente sobre el imperialismo a partir de una visión latinoamericana. Hubo varios esfuerzos de autores marxistas y de activistas de izquierda de incluir el tema de la dominación del capitalismo como emergente es el caso por ejemplo de J.C. Mariátegui en Perú, y de F. Ortiz

⁶ El eurocentrismo, sabemos, fue un sistema histórico de dominación que desvaloró las experiencias de otras culturas para elegir a Europa como el centro verdadero del desarrollo humano, lo que es bien representado por el sujeto hegeliano que se basó sobre la idea del desarrollo de Europa. Ver a este respecto el libro organizado por E. Lander y titulado *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Clacso, 2005).

en Cuba, o de varios liderazgos comunistas en las primeras décadas del siglo XX en Brasil y otros países de la región, pero desde una visión que privilegiaba principalmente las realidades nacionales. Sin embargo, para la demostración de nuestra tesis sobre los giros epistemológicos que generan la producción de un pensamiento crítico que reflexiona directamente sobre la dominación desde el lugar simbólico de América Latina es más interesante fijar nuestra atención sobre el segundo y el tercero momento.

El segundo momento se ilumina con el final de la segunda guerra mundial y con la nueva configuración de poder que tuvo como epicentros a Estados Unidos y la Unión Soviética. En Latinoamérica, la recepción de la nueva geopolítica mundial favoreció el surgimiento de grupos de investigadores de formación, sobre todo económica, que se interesaron por el estudio de Latinoamérica como economía regional en el mundo global. Así, el desarrollo del pensamiento crítico, aquí, tiene como referencias centrales los modelos interpretativos de la CEPAL y de la Teoría de la Dependencia, y la crítica teórica se basaba sobre el reconocimiento de la colonialidad como un sistema de dominación jerárquico que tiene un centro y una periferia. En este contexto, la teorización antiimperialista conoció un campo amplio de legitimación conectando el saber académico y el saber práctico y político. Sin embargo, en esta fase fundada sobre la dualidad centro y periferia, la crítica teórica no cuestiona en profundidad la ideología del crecimiento económico pues los intelectuales aún miran el centro como modelo a ser copiado. Por consecuencia, lo que llamamos pensamiento poscolonial crítico es un movimiento que continua prisionero del mito del desarrollo, que reproduce ideológicamente la dominación colonial.

En la tercera etapa de su formación como experiencia crítica, que es particularmente fecunda a partir de los años ochenta del siglo XX, el pensamiento sociológico pasa a cuestionar la idea de un centro culturalmente e históricamente superior y a defender la existencia de una pluralidad de centros en los márgenes, y, por consecuencia, la posibilidades de otras modernidades y procesos civilizatorios. Aquí, el modelo histórico binario centro-periferia pasa a ser cuestionado, lo que facilita entender el carácter de la estructura jerárquica de dominación que fue construida por el modelo eurocéntrico.

Esta discusión nos ayuda a entender que la organización por los críticos de esta matriz teórica explicativa de base espacial, llamada de centro-periferia, revela, por un lado, las tensiones generadas por las tentativas de imposición de un pensamiento único utilitarista sobre las áreas de la colonización y, por otro, el reconocimiento del fracaso de esta ambición totalitaria eurocentrista. Es decir que la realidad fenomenal del sistema mundo marcado por importantes diferencias de imaginarios históricos es más compleja que

la idealización racionalista del eurocentrismo enaltecida por autores como Hegel.

La realidad enseña la imposibilidad de materialización de un pensamiento único occidental sobre todas las culturas pues los bordes del sistema mundo se mueven por sus propias lógicas reproductivas. Así, la expansión del sistema mundo se movió necesariamente por un espejo convexo constituido por movimientos miméticos y anti-miméticos y la modernidad europea conoció diferentes traducciones a lo largo del proceso colonizador. En Latinoamérica en particular tal proceso está conectado desde temprano a la problemática de la implantación de modelos de regulaciones sistémicas, llamados de sociedades nacionales en el contexto particular de los márgenes y de creación de otras realidades modernidades.

El libro está estructurado en dos partes y seis capítulos. La primera parte se llama “Fundamentos de la doble crítica teórica al eurocentrismo: anti-utilitarista y decolonial” y la segunda, “Revisión de saberes colonizadores del cotidiano: redes, familias y asociación democrática”. La primera parte sobre fundamentos busca situar los elementos generales de la organización de la sociología como campo disciplinario propio y relativamente autónomo con respecto a la sociología europea y norteamericana. La particularidad de este campo disciplinario regional se constituye por la tensión permanente entre colonialidad y anti-colonialidad. La narrativa se desarrolla a través de una reflexión post-colonial de los estudios sociales que pasa de la atracción mimética inicial de los intelectuales de la colonia respecto de las ideas y mitos eurocéntricos hacia una progresiva toma de consciencia sobre el imperialismo y las relaciones centro-periferia desiguales. Tal toma de consciencia avanza hacia la ruptura con la situación de colonialidad liberando la perspectiva inédita de América Latina como comunidad de destino.

En el primer capítulo, titulado “El estado de arte de la sociología en América Latina” buscamos situar las etapas de desarrollo de la sociología en la región destacando las tendencias de colonialidad, post-colonialidad, decolonialidad y recolonialidad. En el segundo, titulado “Sur y Norte como orientaciones epistemológicas necesarias a la decolonialidad” nos esforzamos para demostrar que las ideas de Sur Global y Norte Global no son aleatorias sino que son planteadas desde la ruptura con la visión dependentista de centro y periferia que se basaba sobre el dogma --aún colonialista-- de la ideología del progreso económico. En este segundo capítulo, buscamos defender la idea de que no hay una ruptura epistemológica entre el pensamiento crítico del Sur con relación al pensamiento moderno del Norte como le propone, por ejemplo, W. Mignolo (2008). Para nosotros, como demostramos en este capítulo, la ruptura se hace simultáneamente en los dos lados y la posibilidad de una crítica ampliada del eurocentrismo debe significar una ruptura

simultanea de la colonialidad desde dentro y desde afuera.

En el tercer capítulo llamado “La crítica anti-utilitarista en el Norte y su importancia para el pensamiento post-colonial en el Sur” avanzamos con la reflexión del segundo capítulo sobre la sistematización de una crítica de doble hermenéutica integrando las teorías anti-utilitaristas y decoloniales. Profundizamos el entendimiento de la crítica anti-utilitarista para entender que el capitalismo se funda sobre una filosofía moral utilitarista y mercantilista y que propone que todos los hombres son egoístas e individualistas. Aclaremos que no basta estar contra el utilitarismo porque toda la izquierda en Latinoamérica es anti-neoliberal y luego anti-utilitarista. Pero es necesario entender que la deconstrucción del capitalismo depende sobre todo del desvendamiento de su fragilidad doctrinaria como lo hicieron prematuramente autores como K. Polanyi (1944) y M. Mauss (1999) entre otros clásicos. Así, la crítica del modelo hegemónico planetario, el neoliberalismo, no es solo política sino también cultural, lingüística y moral. Esta crítica anti-utilitarista puede ofrecer un gran apoyo a la crítica decolonial, de modo tal que pueda favorecer al entendimiento que la colonialidad atraviesa varios niveles de organización de la vida social, incluso el mundo de la vida y los sistemas científico, político moral y económico.

La segunda parte del libro, “Revisión de los saberes colonizadores sobre el cotidiano: redes, familias y asociación democrática”, tiene por objetivo usar la crítica general de la decolonialidad en situaciones concretas, en particular en el análisis de la colonialidad de saberes en el campo sociológico. Esta segunda parte está dividida también en tres capítulos. El primer capítulo de esta segunda parte (que en el índice está como cuarto capítulo) se titula “Elementos teóricos para la crítica a la colonialidad de saberes sobre redes sociales”. Aquí, buscamos analizar el desarrollo de la sociología de redes sociales demostrando que este campo disciplinario se hace sobre las mutaciones de la sociología de los movimientos sociales. Sin embargo, como buscamos probar, hay un movimiento de recolonialidad de los estudios sobre redes sociales desde teorías utilitaristas como las del capital social que limita el entendimiento de redes a esquemas algébricos y a modelos de “network análisis”. Por eso, es importante que la crítica decolonial profundice el entendimiento de las particularidades de la colonización del saber en el campo científico para poder deconstruir tendencias colonizadoras particulares a espacios disciplinarios de las ciencias sociales.

En el segundo capítulo de esta segunda parte (que en el índice está como quinto capítulo), denominado “La teoría democrática y los fundamentos intersubjetivos de la experiencia asociativa: una reflexión inspirada en el don” nuestra intención es aplicar nuestro modelo de doble crítica –anti-utilitarista y decolonial– a la teorización sobre la democracia. Apoyados sobre todo

en la teoría del don, intentamos explorar la dimensión de la intersubjetividad y de las relaciones persona a persona por la democracia participativa. Claro que este esfuerzo de desvendamiento exigió igualmente la crítica a las teorías que valoran las relaciones formales y que no integran los contextos locales. Sin considerar el local, el debate sobre democracia queda abstracto y es útil para manipulaciones ideológicas.

Finalmente, en el tercer capítulo de esta segunda parte (definida en el índice como sexto capítulo) titulado “Las redes familiares como dispositivos de apoyo a acciones públicas democráticas” aplicamos nuestro modelo de análisis a los estudios sobre familia. Proponemos la importancia de abandonar visiones substantivas y funcionales de familia para adoptar la idea de familia-red. A nosotros, nos parece que la reorientación de las políticas públicas en el contexto de “pos-desarrollismo” exige que se adopte una comprensión innovadora de familia, fundada sobre la idea de red, la única que va a permitir a las acciones públicas valorar la sociedad civil como espacio de producción de la vida social y a los usuarios como actores activos y corresponsales de las acciones que miran la comunidad.

En este último capítulo buscamos el ejemplo de las reformas en salud en Brasil, sobre todo el impacto de la creación del Sistema Único de Salud (SUS), para demostrar empíricamente los desafíos de fundación de políticas descentralizadas y que miran las particularidades municipales y comunitarias. Explicamos que las políticas de salud avanzan en la integración de otro modelo de familia, familia-domicilio, pero que él queda aún prisionero de una mirada limitada sobre la sociedad civil y sobre la familia como sujeto comunitario. Nuestras investigaciones empíricas sobre el campo de la salud ofrecen un espacio de reflexión muy interesante para analizar cómo se pasa la colonialidad en la vida cotidiana de los barrios y los desafíos que se presentan a los gestores e investigadores para organizar acciones y programas que contribuyan a deconstruir las culturas de humillación generados por la tradición colonial y también las nuevas presiones recolonizadoras.

Recife, marzo de 2012
Paulo Henrique Martins

Bibliografia

- CAILLÉ, A. (1989) *Critique de la raison utilitaire: Manifeste du MAUSS*, Paris: La Découverte.
- FOUCAULT, M. (2010) *El cuerpo utópico. Las héterotópicas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LANDER, E. (2005) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- LATOUCHE, S. (1986) *Faut-il refuser le développement?: essai sur l'anti-économique du tiers-monde*, Paris: PUF, 1986.
- LATOUCHE, S. (1989) *L'occidentalization du monde*, Paris: La Découverte.
- MAFFESOLI, M. (2006) *Comunidade de destino* In *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 12, n.25, jan-jun, p. 273-283.
- MARTINS, P.H. (1989a) *O imaginário oligárquico e a modernização agrária no Brasil: Pilhagem, apropriação, especulação* In *Revista Sociedade & Estado*, v.5, n.1, Brasília, p. 03-142.
- _____ (1989b) *Brasil Nordeste: Crise do desenvolvimento ou crise do saber?* In *Temas Rurais*, v.2, n.4, Recife, 29-40.
- _____ (2003) *Contra a desumanização da medicina: crítica sociológica das práticas médicas modernas*. Petrópolis: Vozes.
- MAUSS, M. (1999) *Sociologie y anthropologie. Essai Sur Global le Dom : forme et raison de l'échange dans le sociétés archaïques*, Paris : PUF.
- MIGNOLO, W. (2008) *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política* In *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324.
- ORTIZ, R. (1985) *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- PÉCAULT, D. (1990) *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: E. Ática
- POLANYI, K. (1944) *The great transformation*. New York: Rinehart.

PRIMERA PARTE

Fundamentos de la doble crítica teórica al eurocentrismo:
antiutilitarista y decolonial

PRIMER CAPÍTULO

El Estado de Arte de la Sociología en América Latina

La globalización del conocimiento reflexivo, o sea, de un conocimiento que reflexiona críticamente sobre el real, está cambiando las representaciones del mundo humano y planteando nuevos campos de producción de saberes que cuestionan los fundamentos del eurocentrismo: un sistema histórico de dominación que elige un centro como verdadero, Europa —y su extensión histórico-cultural, los Estados Unidos—, y desvalora las experiencias de otras culturas. Con el declive del eurocentrismo, la geografía también cambia y lo que era llamado primero, segundo y tercer mundo es ahora reinterpretado por los nuevos críticos como Sur Global y Norte Global.

La tesis eurocéntrica de una modernidad planetaria fundada sobre un pensamiento único que elige el interés utilitario y el individualismo egoísta como motivos generales de la acción humana, es teóricamente frágil para explicar la complejidad de las condiciones materiales y simbólicas que orientan las transformaciones de la vida humana en el planeta, en el momento presente. La tesis de un pensamiento racionalista fundado sobre la instrumentalización de la vida por el cálculo económico legitimó la expansión colonial, pero dicho razonamiento está ahora conociendo su fragilidad histórica como vemos a través de la desorganización del capitalismo financiero y la profundización de la crisis social. Así, este modelo de racionalidad instrumental simplificado está siendo progresivamente cuestionado por la crítica sociológica y por los nuevos movimientos anti-hegemónicos de activistas, escritores y científicos, lo que está favoreciendo la relectura de la historia de la modernidad desde otras perspectivas de producción de la experiencia del conocimiento.

Este es el desafío que vamos a buscar responder en este capítulo: la relectura del desarrollo de la sociología en América Latina desde el rico debate teórico que está siendo planteado por las teorías que algunos autores llaman post-coloniales, otros, posindependentistas¹ y terceros, decoloniales. Tales diferencias, vamos a explicar, no son solo semánticas sino que abren venta-

1 A. A. Scribano le gusta el término posindependentista pues, explica, facilita a “subrayar enfáticamente la persistencia de los lazos coloniales y la inadecuación de la descripción del actual período como poscolonial” (Scribano, 2010: 117).

nas de comprensión diversas y complementarias sobre las perspectivas de transformación de Latinoamérica, del Sur Global y del Norte Global.

Consideramos como principio, a partir de la relectura de los clásicos y de los contemporáneos de la sociología en Latinoamérica, que el desarrollo de esta disciplina ocurrió bajo la tensión histórica permanente entre colonialidad y anticolonialidad. En primer lugar, hemos de registrar la importancia de la implantación de las estrategias de la colonialidad del poder a través de la organización del aparato burocrático y administrativo en el periodo colonial y, después, a través de la creación de dispositivos biopolíticos y administrativos como los censos para la clasificación y ordenación territorial de las poblaciones autóctonas en la etapa republicana. Estas estrategias contribuyeron decisivamente para fijar la dominación colonial y para organizar una élite económica, política y administrativa que reprodujo la colonialidad del poder desde los territorios de dominación de los conquistadores, incluso después de la fundación de los regímenes republicanos en América Latina.

En segundo lugar, hemos igualmente de recordar las dificultades de las élites intelectuales —ingenieros, abogados, economistas, escritores— que conocieron las experiencias de los procesos de independencias nacionales y de organización, sobre todo de las repúblicas, para replicar los modelos de análisis de las realidades sociales europeas en los márgenes del sistema mundial. Ellos descubrieron temprano que la post-independencia era una aventura compleja y que los tipos ideales de la modernidad política europea —como aquellos de la “burocracia racional”; de la burguesía “autónoma” y del “laicismo”— no se encarnaban con facilidad en el contexto de las luchas anticoloniales.

De hecho, muchos de los intelectuales latinoamericanos que contribuyeron a organizar el Estado y la Nación habían sido estudiantes en las universidades europeas y naturalmente se identificaban con los modos de vivir y de pensar de los europeos; y estaban también los que por afinidades étnicas y culturales se consideraban casi europeos. Así, poco a poco, estos intelectuales ubicados en el aparato estatal o en conexión con el Estado pasaron a conocer dificultades crecientes para explicar la formación de la sociedad nacional en el contexto de pos-independencia. Ellos tomaron progresivamente conciencia acerca de que los marcos interpretativos eurocéntricos exigían adaptaciones e innovaciones para responder adecuadamente a las particularidades culturales e históricas de las ex-colonias de la región, lo que favoreció el surgimiento de una conciencia reflexiva sobre la naturaleza sociológica propia de los márgenes del sistema mundo y de la diferencia ontológica entre centro y periferia. Así, podemos avanzar, a partir de esta primera observación, sobre la idea de la influencia del mito iluminista europeo en los intelectuales latinoamericanos la cual fue siempre parcialmente

rechazada en la práctica por una realidad socio-histórica que escapaba al entendimiento de los conquistadores o de sus representantes - las élites locales reproductoras de la colonialidad de poder-.

Nuestra tesis indica que esta tensión constitutiva de la sociología latinoamericana entre colonialidad y anticolonialidad conoció, entre los siglos XIX y XX, tres etapas distintas y complementarias: una, la de la post-independencia; otra, la de la poscolonialidad crítica; y una tercera -aún incierta- que divide a la sociología hoy, entre las tentativas de recolonialidad, a partir de las presiones utilitaristas por la sociedad de consumo, y las luchas anti-utilitaristas por la decolonialidad del saber y a favor de una nueva praxis colectiva.

Estas tres etapas revelan el drama de la construcción del mundo moderno por intelectuales que vivieron la colonialidad a partir de la confusa experiencia sentimental entre los placeres de las metrópolis coloniales y la humillación de haber nacido en la periferia. Dichas tensiones demuestran la creciente complejidad de las instituciones sociales, culturales, políticas y económicas como también las luchas planteadas por los movimientos sociales en América Latina. Las mismas expresan igualmente contradicciones más amplias, derivadas del cambio del sistema-mundo y del capitalismo -influyendo sobre la praxis liberadora- como es ampliamente explicado por la crítica post-colonial (Wallerstein, 2006).

Primera etapa de la sociología latinoamericana: el movimiento post-independentista

Aquí, los estudios sociológicos dependen de lecturas positivistas y naturalistas y gran parte de los practicantes de estudios sociales son profesores en las facultades de derecho, burócratas o escritores aún muy implicados en los desafíos de constitución de la idea de pueblo, nación y nacionalidad. No se puede, así, hablar en estos momentos de una sociología profesional como presenciaremos más adelante, cuando la disciplina conoce una carrera propia con sus recursos, especialistas y públicos particulares. En este primer momento, la sociología nada más es una división de un campo más amplio de estudios humanistas que se refiere siempre al derecho natural como base para pensar la cultura y el pueblo en relación al territorio geográfico. En esta dirección, les interesa a los intelectuales de la primera fase republicana, entre el siglo XIX y XX, los temas de la integración territorial del Estado nacional y aquellos de la formación de razas y de cultura.

En el contexto post-independentista, la separación entre las tesis clásicas, liberales y marxistas, que es decisiva para explicar los rumbos de la modernidad en Europa, funcionan precariamente. Esta separación refleja

la imposibilidad, que recordamos antes, de imaginarse el uso directo de los marcos interpretativos europeos sin consideración de las particularidades históricas y culturales regionales y locales. La fragilidad de la burguesía nacional; la fuerza de las oligarquías rurales; la presencia de una burocracia estamental y privatista y las dificultades organizativas de las clases obreras en América Latina; ayudarán a entender la imposibilidad de importación de ideas exógenas sin mediaciones prácticas en el plano de la traducción cultural y lingüística. Al contrario, los cambios estructurales de las repúblicas latinoamericanas a lo largo del siglo XX prueban que el desarrollo se basó sobre la intervención directa o indirecta del poder central en la base económica y social, para garantizar la modernización de las élites empresariales, que quedaban incapacitadas para enfrentar la competencia económica internacional.

Las tesis marxistas encontraron igualmente barreras importantes cuando los intelectuales percibieron que conflictos de clases de origen económico entre capital y trabajo, que marcaron la vida política europea en el siglo XIX, quedaban mezclados con otros conflictos no económicos como los de las oligarquías patrimonialistas locales; la burocracia modernizadora y los militares positivistas; o entre poblaciones nativas y los conquistadores. De modo general, podemos proponer que el conflicto por el control de la redistribución del capital fuera incrementándose en Latinoamérica: por un lado, por luchas por el control de tierras que son necesarias para la reproducción del poder patrimonialista y oligárquico; y Por otro lado, por las luchas de los pueblos de tradiciones no eurocéntricas -autóctonos, africanos e inmigrantes asiáticos- para mantener sus memorias y tradiciones respecto a la vida en general, incluso las actividades económicas.

Volviendo específicamente a la producción sociológica, observamos la perplejidad de la vida intelectual en las repúblicas de la región en el contexto posindependentista. Allí, las luchas políticas se refieren simultáneamente a problemas sociales, culturales, étnicos, religiosos y económicos que son extraños a la modernidad laica y racional del Occidentalismo. En Latinoamérica hay, de hecho, diversas modalidades de modernidades mezcladas entre el laico y el religioso, entre el ascetismo y la ostentación suntuosa, entre la razón instrumental y la razón expresiva, entre la emoción y la cognición que escapan a toda tentativa de incluirlas en un modelo explicativo simplificado, como los sistemas teóricos utilitaristas que funcionan desde la mirada individualista y calculista de los agentes sociales en el mundo.

O sea, en el contexto periférico los problemas estructurales del capitalismo como los que se refieren a la desigualdad y a la injusticia social son siempre interpretados por otras mediaciones culturales necesarias para adecuar la realidad externa a las realidades conservativas nacionales. Es,

por ejemplo, el caso del esfuerzo de las élites intelectuales y dirigentes de explicar teóricamente la naturaleza de las luchas por la independencia y por la formación del Estado nacional en el contexto de la periferia. El hispanoamericanismo de Simón Bolívar y el latinoamericanismo de José Martí van en esta dirección. José Martí planteó con sabiduría en su época tres temas básicos para orientar la organización de América Latina como una comunidad de destino, a saber: a) explicar el origen del atraso de la región en las relaciones de subordinación al imperialismo ibérico o estadounidense y en la reproducción de la economía colonial; b) buscar las formas políticas, sociales y económicas para arreglar esta subordinación como por ejemplo, integrar los Estados de la región; c) proponer la formación de las identidades nacionales y regionales y la integración étnica y racial (Sader, 2008: 925). De hecho, este ideal de una comunidad de destino es central para imaginar la propia idea de un campo de saber sociológico con sus temas propios en Latinoamérica, para que pueda ayudar a plantear el imaginario del Sur Global. Esta idea de un pensamiento propiamente latinoamericano es muy atrayente en el desarrollo de la sociología para constituir una utopía esencialmente contra-hegemónica o, según Foucault, en la medida en que tal imaginario rompe con la continuidad y pasa a ser una heterotopía (Foucault, 2010).

No es entonces excesivo afirmar que el latinoamericanismo fue fundador del pensamiento social en la región, pues liberales y conservadores republicanos quedaban, en la práctica, prisioneros de la memoria de la esclavitud.

La producción intelectual del cubano Fernando Ortiz con *Los negros brujos* escrito en 1907 (Ortiz, 1973) o *Los negros esclavos* de 1917; el libro *Casa Grande & Senzala* del brasileño Gilberto Freyre, escrito en 1927 (Freyre, 2005), que explora la lógica del patriarcalismo “tropical”; junto a la adaptación del marxismo por José Carlos Mariátegui (1979) a las exigencias particulares de clases y de conflictos en Perú; son ejemplos de la fuerza de este imaginario posindependentista que plantea las posibilidades de un pensamiento que desea la autonomía pero que es obligado a dialogar constantemente con el pensamiento europeo y norteamericano que también conocieran cambios paralelos importantes desde los problemas particulares que fueron planteados por el capitalismo y por el eurocentrismo.

El sociólogo C.E. Martins hace un comentario oportuno que ayuda a aclarar nuestra discusión cuando subraya que el pensamiento social latinoamericano no se separa de los desarrollados en otros lugares, en particular, en los países centrales: “Marxismo, weberianismo, positivismo, socialismo, nacionalismo, liberalismo, conservadorismo —todas esas referencias son apropiadas, reelaboradas y desarrolladas, expresando la afirmación cultural y científica latinoamericana en el sistema-mundo” (Martins, 2006: 926).

Esta discusión nos ayuda a entender que la organización de esta matriz teórica explicativa de base espacial, llamada de centro-periferia, se movió temporalmente entre la tentativa del imperialismo de imponer el pensamiento único utilitarista sobre las áreas de la colonización y el reconocimiento del fracaso de esta ambición totalitaria del eurocentrismo. Es decir que la realidad fenomenal es más compleja que la idealización racionalista, lo que explica la imposibilidad de materialización del pensamiento único: pues las bordas del sistema mundo se mueven por sus propias lógicas reproductivas. Así, la expansión del sistema mundo se movió necesariamente por un espejo convexo constituido por movimientos miméticos y antimiméticos. Por eso, la modernidad europea conoció diferentes traducciones a lo largo del proceso colonizador. Autores importantes en América Latina como A. Quijano, E. Lander, A. Escobar, E. Dussel y otros explican que, en verdad, debemos hablar no de una modernidad sino de varias modernidades en el sistema mundo (Lander, 2003).

Segunda etapa de la Sociología latinoamericana: El poscolonialismo crítico

El avance de las luchas democráticas en el contexto de cambios políticos, culturales y económicos importantes conocidos por el sistema mundo durante y después de la segunda gran guerra, contribuyeron a las nuevas significaciones intelectuales de centro y periferia y, por consecuencia, a repensar las representaciones de colonialidad, poscolonialidad y decolonialidad. Hay entonces una nueva conciencia política respecto a la diferencia estructural entre el centro y los márgenes del sistema mundial. Ha crecido, progresivamente, entre las élites intelectuales, la conciencia de la necesidad de adopción de medidas políticas más amplias por parte del Estado para proteger e integrar la sociedad nacional y que los intelectuales tuvieran un rol importante para organizar la Nación (Pecaut, 1990; Ortiz, 1985).

En este momento, podemos proponer que el pensamiento posindependentista se desplaza hacia una crítica más fecunda respecto a las relaciones centro y periferia, lo que sugiere por primera vez la emergencia de un sentimiento colectivo sobre Latinoamérica más allá de las diferencias nacionales. En esta dirección, creemos que el surgimiento de un pensamiento crítico poscolonial se hace en paralelo a la toma de conciencia de los intelectuales del margen respecto a la posibilidad de América Latina como una comunidad de destino con naturaleza diferente de la comunidad de los países centrales. No es, luego, coincidencia que la fundación de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) haga lugar en este período, más precisamente bajo la iniciativa de un grupo de sociólogos latinoamericanos reunidos en la

ciudad de Zúrich, en 1950, por ocasión del primer congreso de sociología organizado por la “Association Internationale de Sociologie” que, más tarde, pasó a ser denominada de International Sociological Association (ISA) (Tavares dos Santos e Baumgarten, 2006).

El Estado desarrollista, por ejemplo, nace del trabajo de las élites intelectuales y burócratas, con amplia participación de sociólogos, para traducir la matriz del Estado Nacional, que es central por la reproducción de la modernidad europea, a favor de la materialización de la periferia como comunidades políticas más amplias. Esta conciencia cultural e intelectual es la base de la búsqueda de radicalización de modelos de modernización nacional pensados para fortalecer la fuerza del poder central en la organización de políticas de industrialización y expansión urbana, y también pensados para promover los derechos civiles de los asalariados en un contexto de complejidad de las relaciones centro y periferia.

En esta segunda etapa, el naciente pensamiento poscolonial latinoamericano se afirma a través de diferentes vías ideológicas, unas más a la derecha, otras más a la izquierda. Sin embargo, este pensamiento queda aún prisionero del eurocentrismo y de la idea de subalternización de las luchas por la autonomía nacional a la ideología del progreso económico ilimitado, considerado como una realidad inevitable. Lo que pasó a ser llamado Estado desarrollista revela la elección del poder central estatal como base para desorganizar las actividades tradicionales y para promover la industrialización y la urbanización en el contexto de la globalización e inspirado por el ideal eurocéntrico de modernización. Éste pasó a constituirse en el paradigma central de las políticas de desarrollo de Latinoamérica entre los años 50 y 80; su declive sólo ocurrió cuando el neoliberalismo contestó abiertamente el rol interventor del Estado para justificar la autonomía de la economía de mercado, entre los años 80 y 90. De todos modos, creemos que la crítica al imperialismo desde adentro, como fue hecha por tales teorías, refuerza la posibilidad de una comunidad de destino más amplia y compleja que la de las realidades nacionales.

Esta segunda etapa de organización del pensamiento sociológico, la poscolonial crítica, no representa propiamente una ruptura con la primera etapa, la posindependentista, pues las dos plantean la autonomía dentro de una visión restrictiva del desarrollo que no logra escapar del discurso monológico de la modernidad europea, a saber, el del “progreso histórico” que es traducido en la práctica por la ideología del crecimiento económico ilimitado. Preferimos decir entonces que esta segunda etapa es resultado del cambio complejo de un trabajo sociológico que interpreta la particularidad socio-histórica de la periferia por los ojos del naturalismo jurídico y geográfico, a otro trabajo sociológico que entiende la condición de periferia como un problema político-económico.

Este comentario es importante para recordar que el desarrollo del pensamiento sociológico en Latinoamérica a lo largo del siglo XX no es solo una tentativa de mirada unidireccional de los intelectuales del margen respecto a la autonomía de sus sociedades nacionales en relación a los países centrales. La trama interna es solo una parte del problema. Planteamos que tales cambios de entendimiento del imperialismo desde adentro, que avanza en dirección a una comunidad de destino más amplia y superior a las realidades nacionales, tiene un doble sentido. Pues todos los cambios ocurridos desde la segunda guerra mundial se pasarán bajo presiones diversas: una, la del capitalismo internacional, o del imperialismo, en su paso de la etapa mercantilista-exportadora a la industrialista dependentista, la otra, de las luchas de clases y de los movimientos sociales contra la dependencia internacional y contra la dominación oligárquica interna a estos países.

En esta segunda etapa de su desarrollo —del poscolonialismo—, la sociología se profesionaliza y se organiza académicamente conjuntamente con otras disciplinas humanistas, como observamos al analizar el desarrollo de ALAS. Un momento emblemático en esta segunda etapa es el movimiento de creación de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y Caribe), en el año 1948, en el contexto de reconstrucción de la economía mundial y de la hegemonía norteamericana. Bajo la dirección de R. Prebisch, la CEPAL contribuyó para la creación de un nuevo marco interpretativo de base estructuralista en la región, el estructuralismo cepalino, que influyó de pronto sobre el desarrollo del pensamiento social entre los años 50 y 80. Con la ayuda de C. Furtado (1956, 1961), R. Prebisch (1949) avanzó en la rediscusión de las nociones de centro y periferia, del deterioro de los términos de cambio e intercambio desigual, de industrialización substitutiva y, más tarde, de la reforma agraria.

Al lado del pensamiento cepalino, la sociología latinoamericana conoce también, entre los años 50 y 80, otros marcos interpretativos respecto a los fundamentos de estas sociedades profundamente desiguales. Aquí, hemos de subrayar la contribución del marxismo a través de autores como el argentino Sergio Bagu con su libro *Economía de la sociedad colonial*, de 1949 (Bagu, 1992) y el brasileño Caio Prado Junior que en 1933 escribió un libro sobre la evolución política del Brasil (Prado Junior, 1957) y después sobre la Formación del Brasil Contemporáneo (Prado Junior (1972)). Es necesario aún citar a los autores sociólogos como el italo-argentino Gino Germani (1962) y el español José Medina Echeverría (1967) que buscaron actualizar la teoría de la modernización en dirección que escapara al modelo regido por Rostow sobre las etapas necesarias para que las sociedades subdesarrolladas llegaran a la sociedad de consumo. En su libro *Política y sociedad en una época de transición* Gino Germani propone que las estructuras arcaicas

limitan los mecanismos de movilidad social y, por consecuencia, los desvíos del desarrollo son producidos por la persistencia de tales estructuras arcaicas.

En la continuidad de la tradición cepalina, hemos de puntuar el surgimiento de la teoría de la dependencia, en los años 60, que conoció diferentes lecturas, unas weberianas, otras, marxistas. Independientemente de sus variaciones la teoría de la dependencia sugiere abandonar la idea de un “modelo nacional de capitalismo” a ser integrado por los países latinoamericanos y la aceptación de la importancia de modelos de análisis que apoyen la inserción con cierto grado de autonomía de estas sociedades nacionales en la economía mundial. Los teóricos de la dependencia profundizaron, luego, la conciencia de los elementos políticos de las relaciones centro y periferia a partir de diferentes caminos.

La tendencia weberiana de F.H.Cardoso y E. Faletto (1970) se posicionó contra las interpretaciones nacionalistas y socialistas del capitalismo latinoamericano que entendían al capitalismo extranjero como un obstáculo a la industrialización y al desarrollo. Para Cardoso en el contexto de posguerra, al contrario, la dominación extranjera se interesaba por su inserción en los mercados internos facilitando la diferenciación de las formas políticas a las de la dominación económica. Por consecuencia, le parecía posible las alianzas de los sectores burgueses con el capital extranjero que, a su entender, era solidario a la expansión del mercado nacional como sugiere Cardoso en su libro *Dependencia e desenvolvimento na América Latina*, de 1970. Otros entendieron que era necesario avanzar en las alianzas de la burguesía nacional y de la burguesía extranjera para influir sobre la presencia extranjera.

A su vez, la visión marxista de la dependencia recibió gran influencia del latinoamericanismo de la década del 20, en particular de Mariátegui con su *7 Ensayos de la realidad peruana*, escrito en 1928 (Mariátegui, 1979), y de Ramiro Guerra, con *Azúcar y población en las Antillas*, de 1935 (Guerra, 1970). Theotonio dos Santos en sus libros *Dependencia y cambio social*, de 1972 (Santos, 1972) e *Imperialismo y dependencia*, de 1978 (Santos, 1978) o Ruy Mauro Marini en *Dialéctica da dependencia*, de 1973 (Marini, 1973) lograrán, así, fijar las bases de una discusión sobre la dependencia capaz de ofrecer un entendimiento dinámico de las relaciones de poder internas y externas que la constituyen, demostrando que los países dependientes se integran a la división del trabajo internacional en una especialización productiva que los degrada.

Aún debemos señalar la presencia al lado de la teoría de la dependencia entre los años 60 y 70, de otra vertiente de pensamiento sociológico más interesada en los aspectos contextuales. Esta corriente que podemos llamar poscolonial contextual plantea que la dependencia no es solo un problema

económico o político sino sobre todo un problema cultural y moral vinculado a la perpetuación de la colonialidad. Tal expresión crítica encontramos en la reflexión de P. G. Casanova sobre la relación entre democracia y modernización en México que plantea en *La democratización del México*, de 1975 (Casanova, 1967), Aníbal Quijano, en Perú, con la discusión sobre clase, raza y nacionalidad en *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (Quijano, 2003), Orlando Fals Borda (1978), en Colombia, con la implicación de la sociología con la investigación participativa que favorezca la praxis de los sectores populares, o de Paulo Freire en Brasil con una pedagogía de liberación de los oprimidos (Freire, 1970). Al acentuar de modo más claro los elementos no económicos de la dominación capitalista en la periferia que emergen de los contextos particulares, esta vertiente del pensamiento permite un entendimiento más profundizado de los elementos morales y culturales que condicionan la acción política por parte de los sectores populares en los países latinoamericanos.

A lo largo de los años 80 y 90, bajo el impacto ambiguo del neoliberalismo y de las limitaciones economicistas de su abordaje, la teoría de la dependencia perdió parte de su interés teórico. La noción de dependencia demostró límites para explicar los factores culturales que mueven la globalización en su etapa contemporánea. Esta teoría también reveló dificultades para explicar los cambios profundos en los movimientos sociales y culturales de Latinoamérica en las últimas décadas.

Al contrario de los dependentistas, las tesis poscoloniales contextuales pasaron a revelar una interesante fuerza explicativa del nuevo momento de la colonialidad a partir de la valoración de elementos post-geográficos basados en componentes culturales y lingüísticos. De este modo, tales fases son centrales para la emergencia de teorías decoloniales implicadas con la deconstrucción de la colonialidad y de la dependencia. Esta orientación teórica - crítica preocupada en la contextualización de la acción social fue central para el avance de los estudios decoloniales en la década del noventa y también para inspirar la izquierda cristiana, los sindicalistas obreros y los liderazgos populares e indígenas que organizaron importantes movimientos sociales y movilizaciones contestatarias desde la década del ochenta del siglo pasado, como los movimientos campesinos y los indígenas.

Las tesis decoloniales contribuyeron en los últimos años a reorganizar los análisis teóricos a través de la valoración de los elementos políticos, morales, estéticos y lingüísticos, y de la articulación con los nuevos movimientos sociales y culturales, abriendo nuevas posibilidades de entendimiento de Latinoamérica en el sistema mundo desde sus fronteras. Sin embargo esta no es aún la tendencia dominante como vamos a presentar a continuación.

Tercera etapa de la sociología latinoamericana: La recolonialidad y la decolonialidad

El desarrollo reciente de la sociología en Latinoamérica resulta del impacto del proceso de reconfiguración económica, tecnológica, política y cultural del sistema mundo sobre las matrices epistemológicas poscoloniales, por un lado, y sobre las teorías liberales conservadoras, en particular, el neoliberalismo, desde al menos la década del 80 del siglo XX, por otro. Esta reconfiguración de las tradiciones sociológicas y también antropológicas, influyó directamente en las representaciones de los científicos sociales latinoamericanos respecto a las matrices dualistas centro-periferia que fueron la referencia imaginaria espacial principal de la organización de las teorías postcoloniales como las señaladas del estructuralismo cepalino y la teoría de la dependencia.

Podemos decir que las ciencias sociales y la sociología en particular, conocieron en Latinoamérica, a partir de los años 80 del siglo XX —y en diálogo estrecho con el giro epistemológico en Europa producido en la crisis del estructuralismo cientificista—, un significativo deslizamiento conceptual. Eso llevó a la sociología a pensar globalmente lo regional más allá de las distinciones tradicionales entre centro y periferia. Tal deslizamiento marcado por la presencia destacada de la lingüística y de la teoría del discurso tuvo un impacto significativo para la emergencia de las tesis decoloniales en Latinoamérica. Así, el pensamiento crítico regional pasó a avanzar en la deconstrucción de mitos importantes tradicionales como los de modernización, desarrollo, sociedad industrial, crecimiento económico ilimitado, superioridad étnica de los pueblos “blancos” y, sobre todo, la deconstrucción del eurocentrismo que involucra todos los símbolos de dominación de la colonialidad occidental.

Sin embargo, la búsqueda de superación de la matriz colonial centro-periferia —o Europa y excolonias—, como una realidad substantiva, por otra matriz —Norte Global y Sur Global— que valora más la interculturalidad y el lenguaje, no está siendo un camino tranquilo, como veremos. Pues el avance de la crítica decolonial en el campo sociológico es rechazado sistemáticamente por tesis conservadoras influenciadas sobre todo por el neoliberalismo, y que proponen que la colonialidad desapareció con la integración económica global.

Así, hay al menos dos interpretaciones importantes de este desplazamiento del imaginario socio-histórico de la colonialidad en la región desde los años noventa: una, más conservadora, que sugiere que la globalización planetaria rompió con la dicotomía centro y periferia a favor de la uniformización planetaria; otra, más crítica, que propone que esta dicotomía fue reconstruida por una ecuación más compleja, la de Norte Global y del Sur

Global. Esta tesis de la decolonialidad, a la que este autor es adepto, considera que hay en este momento dos movimientos: uno de recolonialidad bajo la dominación simbólica, tecnológica y de culto a la sociedad de consumo; otro, de deconstrucción de la colonialidad bajo el surgimiento de movimientos de intelectuales y activistas que organizan redes transnacionales importantes para liberar las fuerzas sociales creativas. Esta segunda tesis está construyendo la heterotopía de una comunidad de destino para la América Latina actualizando el ideal de José Martí de décadas atrás.

Miremos ahora, más de cerca, estas interpretaciones, considerando que nuestros comentarios son aún muy imprecisos pues estamos viviendo todos, de modo confuso, estos momentos de incertidumbre histórica del sistema mundo, en general, y de América Latina, en particular.

La tesis neoliberal de la disolución de la dualidad centro-periferia bajo la uniformización global

La idea de la disolución del binomio centro y periferia sugerida por las tesis simpáticas al neoliberalismo se fundamenta en la perspectiva de que la globalización económica y financiera rompió con los mecanismos de dependencia, y que todos pueden acceder igualmente a los bienes de consumo que circulan internacionalmente o crear redes de conversación por internet. Si hay aún excluidos y desempleados, proponen los simpatizantes de esta tesis, es porque el crecimiento económico aún no avanzó con la velocidad necesaria para integrar económicamente y culturalmente a Latinoamérica en el sistema global uniformado.

Esta matriz interpretativa es conservadora por reforzar el marco imaginario colonizador que se legitimó tradicionalmente bajo la valoración del modelo eurocéntrico de producción y de consumo como las realidades más importantes para pensarse la ciudadanía. Para esta corriente tal disolución del binomio centro-periferia dispensaría a los dispositivos de mediación políticos y jurídicos intermediarios como, por ejemplo, el del Estado nacional y de las políticas públicas comprometidas con las redistribuciones justas y equitativas de las riquezas generales producidas por la colectividad. El mercado, para ellos, es el dispositivo de regulación por excelencia de las relaciones internacionales y de legitimación de los acuerdos políticos entre productores y consumidores.

La ideología de la uniformización planetaria fue muy útil para divulgar este sentimiento equivocado de un mundo unificado desde un punto de vista económico y cultural. En los años noventa, el neoliberalismo se expandió con mucha fuerza en Latinoamérica sobre todo porque la izquierda latinoamericana no estaba preparada para enfrentar la nueva onda recolonizadora.

A la izquierda latinoamericana le faltaba la orientación teórica y la práctica de la discusión mercado-estado pues esta izquierda latinoamericana estaba hasta ese momento más preocupada con el enfrentamiento entre Sociedad Civil y Estado (a leerse Estado desarrollista y poder central autoritario). La estrategia de la izquierda era de controlar el aparato estatal para orientar las políticas de redistribución de financiamientos públicos para fortalecer la democracia.

Así, cuando las fuerzas mercantilistas llegan cooptando sectores de la sociedad civil y posicionándose también contra el Estado, testimoniamos la dificultad de los intelectuales, activistas e intelectuales de izquierda para enfrentar al neoliberalismo. Y, por consecuencia, a muchos críticos de izquierda les parecía simpática la idea de la uniformización planetaria y de la pérdida de fuerza coercitiva y autoritaria del Estado nacional. La uniformización planetaria pasó a ser vivida como un momento de redención de los que luchaban contra el colonialismo desde décadas. Grave engaño. Temprano, desde los años noventa, las estadísticas demostraban que el avance del neoliberalismo en Latinoamérica agravó los mecanismos de exclusión y de producción de desigualdad. Los críticos también observaron que era imposible la constitución del Estado mínimo en sociedades donde las políticas estatales tienen un rol central en la seguridad pública y para minimizar los dispositivos de exclusión social.

El tercer milenio también demostró un hecho nuevo: que el discurso de la uniformización planetaria, que S. Latouche también llama occidentalización del mundo (Latouche, 1996), contribuyó para la emergencia de un nuevo sistema de colonización de las prácticas mucho más complejo. Lo que nos muestra este hecho es el avance de la sociedad de consumo de bienes materiales y virtuales. La lógica del consumo egoísta rompe con los sistemas de reciprocidad tradicionales que fueron la base de la vida comunitaria, reforzando los mecanismos de exclusión y de reclasificación moral de los consumidores según los presupuestos individuales y familiares.

La idea de un mundo unificado por la economía y por la tecnología contribuyó a fijar la hegemonía del neoliberalismo en el globo, y en América Latina, en particular, lo que estimula también las reacciones contrahegemónicas. Desde el punto de vista político, tal ideología utilitarista se concretiza por la defensa del Estado mínimo (y aquí el ataque va directamente sobre el Estado desarrollista interventor) y por la defensa del mercado máximo, sin control político y estatal. En verdad, la uniformización planetaria es una ideología que esconde las nuevas estrategias de difusión del capitalismo informacional, tecnológico y financiero occidental a nivel mundial y que busca apagar las memorias y registros históricos de otras culturas —lo que configura su naturaleza de recolonialidad.

La tesis decolonial de reconfiguración de la matriz centro-periferia hacia la liberación del pensamiento de los márgenes del sistema mundo

Las tesis decoloniales constituyen la reacción contrahegemónica que reúnen muchos críticos del neoliberalismo. Para tales críticos, el desplazamiento de los polos centro y periferia, antes considerados realidades históricas substantivas, contribuyó a la producción de otras narrativas respecto a la colonialidad, en particular la relectura de los imaginarios del centro y de la periferia como Norte Global y Sur Global (Bringel, 2010; Martins, 2010, Scribano, 2010). Esta reconceptualización de la matriz dualista colonial bajo la crítica decolonial no es solo formal sino que apunta a un aspecto muy importante: la ruptura del eurocentrismo como fuente hegemónica de producción de saber sobre el mundo y el surgimiento de una variedad de nuevos campos de saber en los márgenes del sistema mundo que están orientando nuevas posibilidades de los movimientos sociales en la región (Gohn, 2010).

El avance de este giro epistemológico se desarrolla de modo importante en este momento simultáneamente en varios continentes —América, Europa, África, Asia y también en varios países considerados colonizadores como Francia, Italia entre otros. Lo testimonia varias publicaciones colectivas recientes que apuntan directamente al tema de la colonialidad y de su superación (Quijano, 2000; Lander, 2003; Cairo y Grosfoguel, 2010; Martins y Scherer-Warren, 2010, Restrepo, 2010).

La idea de la globalización planetaria puede luego ser reinterpretada a partir de un entendimiento contrario a la ideología de la uniformización global. Por esta vertiente, decolonial y antiutilitarista, podemos concebir otra base epistemológica de la globalización que pasa por rechazar el carácter jerárquico de la dualidad centro—periferia (el centro superior, la periferia, inferior), para revalorar otra polarización dialógica. Esta interpretación niega la idea neoliberal del fin de la colonialidad y afirma la existencia de una nueva colonialidad que, sin embargo, no anula su crítica y su contestación. Para esta corriente decolonial el avance de la recolonización planetaria actual bajo el capitalismo económico, financiero e informacional se hace con la liberación en paralelo de fuerzas anticapitalistas contrarias a la uniformización cultural y la supresión de las memorias históricas de cada sociedad y avanza sobre la deconstrucción de la colonialidad, antigua y nueva.

Así, la crítica decolonial considera que los márgenes del sistema mundo constituyen hoy un conjunto de posibilidades para pensar alternativamente la modernidad eurocéntrica con valorización de prácticas asociativas en los campos de la economía —economía solidaria— de la política —democracia participativa— del derecho —justicia plural— de la cultura —revalorización de las tradiciones y memorias— y de la ciencia—pensamiento autopoético

que dialoga con la idea de otro mundo posible. En consecuencia, la periferia pasa a ser considerada a partir de la crítica decolonial como el resultado de un trabajo epistémico y epistemológico de deconstrucción de la dualidad típica colonial, centro y periferia, para el reconocimiento del hecho evidente que los nuevos mecanismos de dominación colonial no son capaces de bloquear la liberación de fuerzas creativas que nacen en los márgenes del sistema mundo (Gohn, 2010).

Es así importante subrayar que la superación de la creencia de la dualidad centro-periferia como una jerarquía fija e históricamente naturalizada, ha contribuido a promover el pasaje de la crítica propiamente poscolonial para la etapa decolonial. Esta nueva crítica reorganiza la representación de la colonialidad a partir no de los elementos predominantemente económicos, sino a partir de los elementos culturales, estéticos, morales, psicológicos y políticos diversos.

Elementos para una conclusión: el rol de la sociología académica para el avance del pensamiento decolonial

La crítica poscolonial y decolonial está abriendo nuevas posibilidades para el pensamiento crítico en el Norte Global y en el Sur Global. Aquí, es importante señalar la importancia de M. Foucault, J. Derrida y otros autores cercanos de las teorías lingüísticas para el surgimiento de la crítica decolonial. Hay que subrayar igualmente la crítica antiutilitarista que cuestiona los fundamentos del capitalismo desde el centro y que ofrece ayuda inestimable para la crítica decolonial y también para la revisión del imaginario positivista de crecimiento económico ilimitado, que revela ser una narrativa históricamente equivocada. Así, podemos afirmar que el avance de las tesis posestructuralistas asociadas a la crítica antiutilitarista, tuvo un rol decisivo para promover el desencanto del eurocentrismo y para la valorización de la vida social y cultural en los márgenes del sistema-mundo desde otras referencias epistemológicas.

Es necesario señalar aún las consecuencias prácticas del avance de la crítica poscolonial en dirección a una decolonial. La crítica al determinismo geográfico que elegía centro y periferia como realidades substantivas, está favoreciendo la liberación de una praxis teórica que busca avanzar en la deconstrucción de los términos de la decolonialidad, como vemos en varios libros lanzados en los últimos años por autores latinoamericanos (Schlossberg, 2004; Costa, 2006; Moraña, Dussel y Jáuregui, 2008; Escobar, 2008; Santos, 2008).

Es necesario apuntar igualmente que la globalización planetaria favoreció al surgimiento de varios campos intelectuales en la antigua periferia que

pasaron a profesionalizarse y a especializarse. Así, se rompió el monopolio que la sociología del desarrollo mantenía sobre la organización temática de la sociología, contribuyendo a la creación de nuevas especialidades en el interior de la sociología profesional en la región. Autores e ideas pasaron a circular con velocidad facilitando el diálogo científico transnacional, y la consideración de nuevos temas como los estudios de cultura, género, cotidiano, colonialidad y cuidado. Se dio, por consecuencia, el surgimiento de nuevas generaciones de actores profesionales preocupados en la investigación empírica participativa y la producción científica comprometida con los contextos locales en las universidades latinoamericanas. Este fenómeno puede ser observado claramente en el último congreso de ALAS que reunió en la ciudad de Recife (Brasil) más de 5000 investigadores oriundos de diversos países de América Latina y distribuidos en más de 30 grupos de investigación temáticos, en el año de 2011.

Este cambio es particularmente evidente en el caso de Brasil. Este país financió largamente en las últimas décadas un gran número de cursos de posgrado y formación de doctores en el extranjero con becas pagas por el Estado (en la década del 70 del siglo XX había 3 programas de doctorados en sociología en Brasil, hoy hay más de 50 programas completos, con doctorados y maestrías). Sin embargo este proceso de especialización académica no significó necesariamente un cambio cualitativo importante en términos de avance de un pensamiento crítico más apropiado para orientar una praxis innovadora y liberadora. Al contrario, analizando el caso de Brasil, como lo hemos demostrado en otras situaciones, concluimos que la búsqueda de “profesionalizar” los científicos sociales fuera del país tuvo un efecto peligroso en términos de producir una recolonización de las prácticas intelectuales. Tal estrategia reforzó entre ciertos grupos la búsqueda de copiar y reproducir las teorías sociales europeas y norteamericanas con la realidad brasileña, sin considerar objetivamente los elementos contextuales y locales que influyen sobre la posibilidad de teorización del real-histórico.

El desarrollo de la sociología latinoamericana conoció entonces alternativas diversas a lo largo de las últimas décadas. Tanto las corrientes utilitaristas neoliberales como las corrientes antiutilitaristas y decoloniales se beneficiaron del crecimiento de la sociología profesional especializada y de la multiplicación de la investigación sociológica en diversos campos del conocimiento. El apoyo de varias agencias estatales y privadas, nacionales e internacionales, el financiamiento de políticas de ciencia y tecnología contribuyeron al avance de esta sociología profesional en varios países, aunque no siempre esta sociología se preocupó con su carácter de sociología pública que, como le recuerda Michel Burawoy (2009) es una condición implícita de la sociología como disciplina científica. Tal apoyo material y financiero se

expresa a través de la creación en Latinoamérica de programas de posgrado, de la titulación de números crecientes de nuevos maestros y doctores, de crecimiento de los financiamientos para investigación científica y para becas, de expansión de los criterios de evaluación y reconocimiento científico. Debemos subrayar también que la crisis del Estado del desarrollo y la ascensión del neoliberalismo impactó sobre las estrategias políticas de los sociólogos respecto a los usos prácticos de sus ideas y sobre las alianzas entre sociólogos, activistas y liderazgos de movimientos sociales y culturales.

La reacción de la sociología antiutilitarista y decolonial en este momento se relaciona estrechamente con las luchas de los movimientos sociales y culturales, urbanos y rurales, con respecto a la importancia de fortalecer el rol del Estado por la organización de políticas y programas sociales, para la redistribución de los ingresos y para el fortalecimiento de la vida pública y democrática. Aquí, los sociólogos se posicionan a favor de la ruptura del pacto de la modernización conservadora de las élites económicas, políticas y militares que fueron dominantes a lo largo de los siglos anteriores. Ellos se posicionan por la organización del Estado de derecho que asegure la ciudadanía ampliada y que respete la diversidad y la igualdad, como presenciamos en las luchas de las mujeres, de los afrodescendientes, de las poblaciones amerindias entre otros.

Es igualmente significativo subrayar que este trabajo de deconstrucción pasa no sólo entre autores latinoamericanos sino también entre autores del centro que están buscando decolonizar los propios términos de la colonialidad en los países centrales, como podemos observar en los capítulos segundo y tercero de este libro. Seguramente, esta última tendencia nos es hegemónica y se encuentra presente en Europa a través de los sociólogos que hacen la crítica anti-utilitarista basada en la tradición de Mauss, en particular el desarrollo de la idea de don y reciprocidad (1999), como vemos en Francia, la crítica moral de Honneth (2003) en Alemania, o la sociología pública en los Estados Unidos de M. Burawoy (2009).

En esta dirección creemos que el futuro de la sociología depende de su posibilidad de superar las tensiones de la colonialidad de los saberes y de los poderes, y de marchar rumbo a una crítica sociológica antiutilitarista que revalorice los roles de los sociólogos activistas con la organización de espacios de diálogo y de mediación transnacionales ofrecidos por la globalización y que se amplía en paralelo a los espacios nacionales tradicionales. Sin embargo, para finalizar, creemos necesario que la crítica decolonial se asocie más claramente al análisis antiutilitarista del capitalismo desde su crítica moral, como vemos en autores como Taylor, Caillé, Honneth, Baumann, Sennett y otros para valorar la autonomía de los espacios públicos. Pues estos son decisivos para generar movimientos sociales y culturales más adecuados a

los nuevos espacios de negociación y de luchas como son los espacios transnacionales en la actualidad.

Bibliografía

BAGU, S. (1992) *Economía de la sociedad colonial: ensayo de história comparada de América Latina*. Buenos Aires: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BRINGEL, B. (2010) Ativismo transnacional, o estudo dos movimentos sociais e as novas geografias pós-coloniais In *In Estudos de Sociologia: revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE – Descolonialidad y giros epistemológicos* (org. P. H. Martins y I. Scherer-Warren), vol. 16, n.2, PP.185-216.

BURAWOY, M. (2009) Por una sociología pública In Braga, R. y Burawoy, M. *Por una sociología pública*. São Paulo: Alameda.

CAIRO, H. y Grosfoguel, R. (2010) *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*. Madrid: IEPALA.

CARDOSO, F.H. y FALETTO, E. (1970) *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio: Zahar.

CASANOVA, P.G. (1967) *A democracia no México*. Rio: Civilização Brasileira.

COSTA, S. (2006) *Dois atlânticos: Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

ECHEVERRÍA, J.M. (1967) *Filosofía, educación y desarrollo*. México: Siglo XXI.

ESCOBAR, A. (2008) *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Duke University Press: Durham and London.

FAJS BORDA, O. (1978) *El problema de como investigar la realidad para transformala por la praxis*. Bogotá: Ediciones Tercero Mundo.

FREYRE, G. (2005) *Casa Grande e Senzala*, São Paulo: Global Editora.

FOUCAULT, M. (2010) *El cuerpo utópico. Las héterotópicas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

FURTADO, C. (1956) *Uma economia dependente*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura.

_____ (1961) *Desenvolvimento e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: fundo de Cultura.

GERMANI, G. (1962) *Política y sociedade em uma época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Paidós.

GOHN, M.G. (2010) Novas teorias sobre os movimentos sociais na América Latina In *Estudos de Sociologia: revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE – Descolonialidad y giros epistemológicos* (org. P. H. Martins y I. Scherer-Warren), vol. 16, n.2, PP.231-248.

- GUERRA, R. (1970) *Azúcar y población em las Antillas*. Habana: Editorial de Ciências Sociales.
- HONNETH, A. (2003) *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- LANDER, E. (2003) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciências sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- LATOUCHE, S. (1996) *A ocidentalização do mundo*. Petrópolis: Vozes.
- MARIÁTEGI, J, C, (1979) *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MARINI, R.M. (1973) *Dialética da dependência*. México: Ed. Eera.
- MARTINS, C. E. (2006) Pensamento social In Enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe, São Paulo: Boitempo editorial, p.926.
- MARTINS, P.H. (2010) Sur Global y Norte Global como experiências epistemológicas necessárias a la descolonialidad In *Estudos de Sociologia: revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE – Descolonialidad y giros epistemológicos* (org. P. H. Martins y I. Scherer-Warren), vol. 16, n.2, PP.73-96.
- MARTINS, P.H. y SCRERER-WARREN, I. (2010) (Orgs.) *Estudos de Sociologia: revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE – Descolonialidad y giros epistemológicos*, vol. 16, n.2.
- MAUSS, M. (1999) *Sociologie y anthropologie. Essai Sur Global le Dom : forme et raison de l'échange dans le sociétés archaïques*, Paris: PUF.
- MORAÑA, M ; DUSSEL E. y JÁUREGUI, A. (2008) *Coloniality at large : Latin America and the Poscolonial Debate*. Durham & London: Duke University Press.
- ORTIZ, F. (1973) *Los negros brujos*. Madrid: Ediciones Universal.
- ORTIZ, R. (1985) *Cultura Brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- PRADO JUNIO, C. (1957) *Evolução política do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- _____ (1972) *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense.
- PÉCAUT, D. (1990) *Os intelectuais e a política no Brasil : entre o povo e a nação*. São Paulo: Atica.
- PREBISCH, R. (1949) *El desarrollo económico en la América Latina y algunos de sus principales problemas*. México: Fondo de Cultura.
- QUIJANO, A. (2000) *El fantasma del desarrollo en América Latina* In *Revista Venezolana de Economía y Ciências Sociales*, vol.6, n.2 mayo-agosto, pp.73-90.
- _____ (2003) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Lima: Cholonautas.
- RESTREPO, G. (2010) *Economía, crematística y ecosofía* In *Estudos de Sociologia: revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE – Des*

- colonialidad y giros epistemológicos* (org. P. H. Martins y I. Scherer-Warren), vol. 16, n.2, PP.57-72.
- SADER, E. E Jinkings, I. (2008) *Enciclopedia contemporânea da América Latina*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- SANTOS, B.S. (2008) *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, 2a. Edição, São Paulo: Cortez Editora.
- SANTOS, T. (1972) *Dependencia y cambio social*. Santiago: CESO .
- _____ (1978) *Imperialismo y dependencia*. Ciudad de México: Ed. Era .
- SCHLOSBERG, J. (2004) *La crítica posoccidental y la modernidad*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- SCRIBANO, A. (2010) Teorias Sociales del Sur : hacia una mirada post-independientista In *Estudios de Sociología : Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, vol.16, n.2, julho a dezembro.
- TAVARES DOS SANTOS y BAUMGARTEN, M. (2005) Contribuições da sociologia na América Latina à imaginação sociológica: análise, crítica e compromisso social in *Sociologias*, Porto Alegre, ano 7, n.14, jul/dez, pp.178-243.
- WALLERSTEIN, I. (2006) *Impensar a Ciência Social : Os limites dos paradigmas do século XIX*, São Paulo : Ideias Letras.

SEGUNDO CAPÍTULO

Sur y Norte como orientaciones epistemológicas necesarias a la decolonialidad

Introducción¹

El fracaso del proyecto iluminista, pasado dos siglos, se explica por la fragilidad de un imaginario de globalidad que, como nos recuerda el geógrafo M. Santos, siempre generó más conflicto que unión, no valoró la voluntad de libertad sino la dominación, no la cooperación sino la competición desigual. En este sentido aclara Santos: “Una cosa es un sistema de relaciones que beneficia a muchos individuos bajo las posibilidades reales de un momento histórico; otra cosa es un sistema de relaciones jerárquicas, construido para perpetuar un subsistema de dominación sobre otros subsistemas, en beneficio de pocos” (Santos, 1997: 35-36). Y complementa, que con tales designios lo que globaliza falsifica, corrompe, desequilibra y destruye.

A lo largo del proceso colonizador en los dos últimos siglos, las referencias imaginarias de Norte y Sur² estaban fijadas en niveles de reconocimientos diversos producidos por la jerarquía de desigualdad axiológica que planteaba el Norte como el modelo exitoso de la modernidad, legitimando la lógica del capitalismo mercantilista. El Sur, al contrario, era interpretado en la modernidad como el rostro imperfecto e inconcluso del Norte y que debería ser configurado históricamente según esto último en un tiempo futuro aún incierto. En la modernidad occidental, el conocimiento técnico y científico producido por las culturas del Norte se constituyó en la referencia de verdad, al contrario de las culturas tradicionales, interpretadas como creencias tradicionales de poco interés científico. Esta hipervalorización de las innovaciones científicas y técnicas del Norte fundamentó la emergencia de una jerarquía de dominación colonial desigual que planteaba al Norte como una experiencia exitosa y al Sur como experiencia problemática. Esta jerarquía fue decisiva para el éxito de las estrategias de subalternización de las otras culturas no europeas y la devaluación simbólica y moral de las memorias tradicionales de esas sociedades.

1 Este capítulo es una versión perfeccionada y profundizada del artículo “Sur Global y Norte Global como experiencias epistemológicas necesarias a la decolonialidad” publicado en *Estudos de Sociologia: revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, Brasil, en 2010.

2 Desde la lectura poscolonial, los términos Norte y Sur se refieren a una división simbólico-geográfica entre los países europeos colonizadores o directamente articulados con la expansión imperial europea como los Estados Unidos (llamados países del Norte) y aquellos de los otros continentes— sobre todo Asia, África y América Latina— que son palcos típicos de la colonización (llamados países del Sur). Para más informaciones sobre esta tipología, que es de cierto modo consensual entre los investigadores, ver B.S.Santos. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, 2ª. Edição, vol.4, São Paulo: Cortez Editora, 2008 - Parte I: Para una epistemología del Sur.

Tal jerarquía moral influyó sobre los imaginarios de los intelectuales latinoamericanos sobre todo los implicados con el tema de la modernización. Así, muchas veces los intelectuales, dirigentes y militantes, buscaron copiar las experiencias y tesis del Norte para orientar el desarrollo económico, político y cultural del Sur, incluso el “desarrollo” de la democracia, sin una consideración crítica adecuada del uso de esas tesis en los contextos sociales, culturales o locales. Aquí, la valoración de los marcos colonizadores fue más importante que la valoración de la particularidad de la realidad histórica, el interés de los dominantes más importante que el de los dominados.

Sin embargo, como va a ser planteado en este capítulo, esa jerarquía está siendo deconstruida por movimientos intelectuales y por prácticas sociales implicadas con el ideal de otra globalización movilizando actores académicos, políticos y militantes diversos. Según nuestra hipótesis, los giros epistemológicos en curso que expresan tales movimientos tienen naturalezas diversas, articuladas por una globalización que se plantea desde los orígenes de la modernidad europea pero que se despliega de manera oblicua y no lineal en el tiempo y en el espacio. En el Sur, el giro es conducido desde la crítica poscolonial que nació de la reacción intelectual contra la subalternidad jerárquica; en el Norte, el giro es producido desde la crítica anti-utilitarista que interroga no directamente la subalternidad pero sí, principalmente, la simplificación del modelo mercantilista de la realidad.

Los giros epistemológicos que se producen sobre los movimientos caóticos del imaginario global eurocéntrico están reflejando el pasaje de la “episteme moderna” cuya hegemonía es del racionalismo instrumental, a otra, cuyos trazos son aún imprecisos pues se mueve insegura en las fronteras de la racionalidad cognitiva y de la racionalidad expresiva. O sea, se encuentra el pasaje de un pensamiento de centro que se construye por la instrumentalización y que generó el cartesianismo, y otro que se hace por el margen, por la expresividad, por el sentimiento, por las imágenes, por las performances y que revalora el barroco³. Hay en curso, por consiguiente, la actualización de una experiencia de integralidad que interesaba mucho a I. Kant, a saber: la articulación de la ciencia, del arte y de la moral. Si en la modernidad europea esas dimensiones quedaron disociadas en la organización de la práctica humana, en este momento de decolonización tales dimensiones se resignifican por la producción de un paradigma barroco poscolonial que hace del margen, centro, y del centro, margen. La descalificación de la relación moderna entre centro y margen, o entre Norte y Sur, provoca nuevas subjetividades de transición, revalora lo local como utopía y sustituye la idea

3 Esta es originariamente una forma excéntrica de modernidad occidental con fuerte presencia en los países ibéricos y en las colonias de Latinoamérica, y que se caracterizan por la dramatización del conformismo donde el centro del poder era frágil (Santos, 2008: 205).

de evolución por la de interrupción, liberando la reflexividad y la sorpresa (Santos, 2008: 206-207).

El caso de Latinoamérica es emblemático para comprender que los cambios de significaciones en estos procesos de construcción/deconstrucción del conocimiento crítico en Ciencias Sociales y Humanas, se hacen desde articulaciones complejas y orgánicas de los imaginarios del Sur y del Norte. Así, entendemos que tales expresiones no deben ser pensadas independientemente como lo proponen algunos autores —es el caso de W. Mignolo, que se posiciona a favor de la desobediencia epistémica radical del Sur con relación a la tradición eurocéntrica (Mignolo, 2008). En verdad, esas propuestas son radicales sólo en apariencia pues quedan prisioneras de las representaciones geográficas clásicas de la modernidad, aquellas de las fronteras nacionales o continentales. Ellas no integran por lo tanto en la crítica teórica la complejidad operacional de los procesos simbólicos y lingüísticos presentes en la organización de la episteme⁴ mundial en la contemporaneidad, y que son decisivas para comprender el pasaje de un imaginario global geográfico a otro posegeográfico. Es decir, de un imaginario cartografiado por los territorios de los Estados nacionales a otro que incluye esta cartografía moderna nacional pero que adiciona nuevos mapas de construcción lingüística, cultural, política y económica de la realidad —y que son transnacionales⁵.

A nosotros, nos parece, entonces, que la palabra “desobediencia” es inadecuada para definir la naturaleza de ciertos procesos de cambios disciplinares y epistemológicos de diversos niveles de realidad —local, regional, nacional, continental, mundial— que se refieren más a formas de percepción del mundo que a un juzgamiento de valores como lo sugiere el término “desobediencia”. Por otro lado, el término *dislocamiento* que J. Derrida desarrolla desde la discusión sobre la *différance* (Derrida, 1967; Derrida, Laclau, Mouffe, 1996) y que fue integrado en la crítica poscolonial por autores como S. Hall (1992; 2003) y H. Bhabha (2003), es más interesante para designar rupturas epistémicas que acontecen simultáneamente en el interior de los diversos campos de conocimientos modernos (nacionales, corporativos, comunitarios, privatistas). De esa manera, tales rupturas se hacen desde el *dislocamiento* de experiencias intersubjetivas, significando el surgimiento

4 En su raíz griega, la palabra episteme significa saber y conocimiento. Para Foucault, episteme tiene relación con las formas que permiten el acceso al conocimiento y a la organización del discurso en determinado momento histórico (Foucault, 2007).

5 En Latinoamérica, por ejemplo, como lo señala G. Restrepo, la fiesta es una referencia central por su construcción cultural: La fiesta parece pues contraria a todo ahorro, que es un diferir y un diferenciar, es decir aplazarse y espaciarse esparciéndose. En el caso extremo del *Pottlach*, tan bien analizado por Mauss y de tanta pertinencia para dilucidar la crisis sacrificial de Colombia, la fiesta es la expresión agónica y escatológica de un duelo propio de sociedades en las cuales la lucha por el poder se condensa en ese climax de la guerra concebida como una inmensa fiesta de la muerte, dilapidándose en ambos casos el ahorro social o familiar (Restrepo, 2009: 22-23).

de registros discursivos diferentes en donde había un registro primero. En esa dirección, S. Costa sugiere que las teorías poscoloniales tienen una contribución inestimable por pensar al sujeto y la diferencia, y por fundamentar “una micro-sociología de las articulaciones culturales” (Costa, 2006: 109).

En términos de nuestra reflexión, los desplazamientos de los significados Norte y Sur a partir de la remodelación de las estéticas modernas del centro —el cartesianismo— y de la periferia —el barroquismo— por la emergencia de un barroco poscolonial que desorganiza la jerarquía centro y margen, estimula necesariamente una “razón nómada” “que distinga la diferencia para que se experimente la multiplicidad de la realidad en su irreductibilidad” (LINS, 2005: 18). Vamos a intentar discutir más en profundidad esta cuestión a través de los dislocamientos de fronteras en curso en la decolonialidad planetaria.

Giros epistemológicos y dislocamientos de fronteras culturales

Debemos considerar que el entendimiento teórico y moral de los giros epistemológicos sugeridos no es aún evidente en el interior de las ciencias sociales, lo que significa que las universidades continúan reproduciendo la lógica tradicional del campo científico que está basado en una división disciplinaria donde el saber del Norte aparece como más importante que los saberes del Sur⁶. Seguramente, el desarrollo de una nueva praxis académica que valore nuevas articulaciones de saberes diferentes y compartidos entre las dos regiones epistemológicas lleva tiempo para ser asimilada. Así mismo, es importante destacar que los estudios poscoloniales y decoloniales están avanzando y teniendo reconocimiento progresivo en el mundo académico y en el debate de las grandes asociaciones de investigadores en ciencias sociales.

Antes, los campos modernos (y ahora también tradicionales) de producción de conocimiento que separaban el Norte y el Sur fueron definidos por las fronteras nacionales y continentales, incluso cuando las teorizaciones buscaban anclar ambiciones universales y explicaciones generales contra la jerarquía colonial. En este momento de la contemporaneidad “transmoderna”, sin embargo, el avance del proceso de diferenciación social y cultural expresados en la complejidad de la vida cotidiana, en la innovación tecnológica y en el trabajo de individuación psíquico-social está generando nuevas experiencias perceptivas y sensoriales que no se limitan más a los horizontes de las experiencias nacionales y de subalternidad. Tales acontecimientos

6 Recientemente, al preparar el programa de teoría sociológica para los estudiantes de doctorado, percibimos que la sociología brasileña valoriza excesivamente los autores franceses, ingleses, alemanes y norteamericanos y casi no hay referencia a autores latinoamericanos y tampoco brasileños.

impactan sobre el nacimiento de un campo fenomenológico-hermenéutico inédito que amplía las fronteras del mundo humano. Entre los puntos centrales de este deslizamiento epistémico está el cambio progresivo de una única representación de modernidad y la aceptación de varias modernidades con nuevas perspectivas de reflexión y acción. Debemos considerar aquí un punto preciso: por un lado, el hecho histórico de la subalternidad de los campos de conocimiento científico, tecnológico y humanístico del Sur a los campos europeos y norteamericanos en la expansión colonial; por otro lado, la superación de esta subalternidad por deslizamientos continuos de experiencias cognitivas y emocionales, así como de flujos lingüísticos y reflexivos⁷.

Esta valorización de los espacios de construcción del conocimiento posmoderno en los dos lados de las fronteras del imaginario de la modernidad —desde dentro y desde fuera— disloca la relación tradicional espacio-tiempo que tenía el territorio geográfico nacional como referencia histórica en el proceso de producción del conocimiento y de las experiencias técnicas y culturales vitales. La superación de esas fronteras nacionales, articuladas por los Estados modernos, está permitiendo integrar nuevos horizontes cognitivos y emocionales en la producción de las experiencias individuales y colectivas, y en la afirmación de un paradigma barroco poscolonial que pasa a justificar la construcción de saberes y prácticas desde los márgenes y no sólo desde el campo científico central. Así, los espacios de fiestas, celebraciones y producción artística y literaria comienzan a ser considerados por la producción de praxis liberadora como marcos significativos a la par del espacio tradicional de la ciencia: la universidad.

De hecho, los giros en curso que apuntan hacia una nueva episteme formada por las herencias culturales del Norte y del Sur suponen también ciertas vivencias intelectuales de las nuevas fronteras culturales, lingüísticas, artísticas y afectivas junto o bajo a la búsqueda de la “verdad científica”. La episteme posmoderna en constitución se plantea en las fronteras simbólicas del lenguaje que se refieren a las fronteras administrativas nacionales pero que no quedan prisioneras del nacionalismo. Ella se configura en ciertos

7 El territorio geográfico no desaparece pero es resignificado por el posgeográfico. Por consecuencia, expresiones importantes por la sociología política como las de *internacional*, *nacional* y *local* no se refieren más directamente a una memoria física, al ambiente del barrio de la infancia de cada uno, por ejemplo, pero sí a una memoria formada por imágenes múltiples y por valores culturales ampliados y mezclados por recuerdos que se refieren a hechos diversos como la experiencia de socialización, las migraciones y los “sueños vivos” producidos por la televisión y el cine. Los nuevos lugares son importantes por la emergencia de los intelectuales mediadores y para explicar la naturaleza de la “vida local” en comunidades de campesinos en la zona rural (GOHN, 2008), las redes de movimientos sociales (Scherer-Warren, 2008; Bringel y Echart, E. 2009), los movimientos de “cuarta onda”, en este caso los indígenas de Bolivia (Trejo, 2006) o de los migrantes brasileños en las periferias de Boston y en los Estados Unidos (Sales, 1999).

espacios sociolingüísticos transnacionales que se revelan como las formas apropiadas para esta construcción discursiva, cultural y social posmoderna. Las nuevas fronteras del conocimiento —que tienen a internet como recurso tecnológico importante en este momento— son lugares de redes transnacionales (Cairo y Bringel, 2010) que operan por medios simbólicos sofisticados de traducción de ideas y experiencias. Ellas son históricamente diferenciadas en sus orígenes⁸ pero se conectan en un nivel intersubjetivo compartido de entendimiento y de negociación de lugares, representaciones y construcciones institucionales. Por ejemplo, iniciativas como las redes de investigaciones científicas, de activistas y de movimientos sociales, las revistas que involucran actores de regiones y países diversos de modo permanente, y los seminarios y congresos internacionales cada vez más frecuentes que impulsan nuevos grupos de investigación, son espacios importantes para plantearse estas zonas sociolingüísticas transnacionales.

Ahora, la ruptura progresiva de esta jerarquía desigual provocada por el surgimiento de los espacios transnacionales y por la liberación de nuevas y antiguas experiencias pasa a valorar la “sociología de las ausencias” que es relacionada con la expansión de experiencias sociales disponibles y de la “sociología de las emergencias” que es relacionada con la expansión de experiencias sociales posibles (Santos, 2008: 120), substituyendo progresivamente las creencias de la sociología de la modernización de inspiración iluminista. La diferencia y la pluralidad pasan a ser valores centrales por una nueva forma de hacer política (Mouffe, 1996) y el lenguaje aparece como un registro simbólico decisivo para que se articulen los diversos campos semánticos y culturales que están formando rápidamente redes y espacios transnacionales (Cairo y Bringel, 2010). Antes, la traducción no se revelaba como operador semántico decisivo porque se aceptaba la tesis de que el conocimiento del Norte era verdadero por esencia y auto-explicativo, un pensamiento iluminado. Ahora, en la medida en que el mito se quiebra y aparecen tensiones importantes en las fronteras del conocimiento mundial, la traducción se revela en su verdadera dimensión constitutiva de la realidad simbólica transnacional e intercultural⁹.

8 Esas nuevas fronteras transculturales son impulsadas desde diversos cambios institucionales: económicos, con la emergencia de economías plurales; políticos con el surgimiento de nuevas formas de participación democrática en la vida local; administrativos con las reformas de las organizaciones públicas y privadas posibilitando el surgimiento de redes que amplían los procesos creativos y autónomos entre otros. Hemos de recordar aquí la importancia de las reformas de los aparatos de Estado con creación de nuevas modalidades de gestión de políticas públicas que tienen el modelo del SUS (Sistema Único de Salud) en Brasil como un ejemplo de éxito. Se presentan también los cambios culturales, con la formación de redes de conversación por internet y por asociaciones multiculturales que facilitan nuevos valores, gustos y talentos. Bajo tales cambios institucionales hemos de señalar la fuerza de las nuevas organizaciones civiles impulsadas por asociaciones voluntarias, por organizaciones no gubernamentales, por redes culturales transnacionales, por nuevos actores mediadores de redes en los espacios organizacionales y públicos.

9 Para Santos, la traducción es central para entender los dislocamientos de significaciones y experiencias. Tra-

Tradicionalmente, los procesos de traducción y formación discursiva estaban condicionados por la desigualdad moral producida por la colonialidad económica, política y cultural, lo que reforzaba la dependencia y la subalternidad. Las separaciones producidas por las fronteras territoriales y jurídicas de los Estados nacionales condicionaban fuertemente la producción de las experiencias y las posibilidades de generalización de los recursos perceptivos y cognitivos necesarios al funcionamiento de los campos de producción de conocimiento. Luego, los procesos de traducción y adaptación de ideas y experiencias eran marcados por culturas subalternas (articulando las nacionalidades a las colonialidades y produciendo el centro y la periferia) que estimulaban la mitificación de los grandes sociólogos europeos y de las grandes teorías explicativas del mundo moderno. Este proceso implicaba la devaluación de estas mismas ideas y experiencias en las provincias subalternas.

Por el término traducción deseamos significar igualmente la emergencia de tecnologías lingüísticas inteligentes que facilitan la apropiación y adaptación de ideas desde experiencias culturales diversas, y en las dos direcciones. Así, la tesis de la orientalización del occidente de Said (1996) o, entonces, la sostenida por Quijano (2005) sobre la anterioridad de América Latina por la organización de la modernidad europea, son ejemplos de esta vía de doble sentidos ofrecida por el trabajo de traducción y dislocamientos de experiencias y conceptos entre espacios diversos de construcción de las modernidades. Es necesario decir que tales mecanismos territoriales y nacionales continúan aún influyendo sobre los procesos de construcción del conocimiento. Pero tales dispositivos geográficos son ahora obligados a compartir espacios con dispositivos posgeográficos de alta inflexión lingüística y simbólica. Debemos recordar con Bhabha que la dimensión transnacional de la transformación cultural —migración, diáspora, dislocamientos, reubicación— torna al proceso de traducción de cultura una forma compleja de significación, lo que nos permite plantear una mirada crítica sobre los procesos de dependencia y sobre la sociología del desarrollo (Bhabha, 2003: 241) para liberar nuevos saberes y prácticas.

Es interesante señalar que todas esas consideraciones teóricas se hacen en un momento de amplias incertidumbres: sobre la vida humana, sobre los efectos de las innovaciones tecnológicas e industriales, sobre el medio ambiente y sobre nuevas modalidades de esclavitud por medio del consumo de masa bajo coordinación del capitalismo neoliberal. Es importante

ducción es “(...) el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias de mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y por la sociología de las emergencias. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ninguna experiencia ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea” (Santos, 2008: 124).

recordar que sólo ahora en esa coyuntura de crisis del modelo eurocéntrico colonizador, fueron creadas las condiciones propicias por la emergencia de campos epistémicos más independientes en el Sur y en el Norte que se posicionan críticamente con relación a la colonialidad y a la subalternidad. Por eso, esas tentativas actuales de articular los giros epistemológicos de las dos regiones de conocimiento del proceso colonizador —Sur y Norte— requieren la organización de un pensamiento dialógico que conecte las diferencias de miradas y experiencias más allá de las distancias simbólicas y mitológicas construidas por la dominación colonial. El desafío es la fundación de nuevas cartografías fenomenológicas que sean compartidas por productores de conocimiento de las provincias del pensamiento crítico y que están hasta ahora limitadas por la división Norte y Sur.

Sur y el Norte como manifestaciones de un nuevo atrayente cultural

La crítica poscolonial sobre la modernidad desde la “periferia” se diferencia con relación a la producción del “centro” cuando autores importantes inspirados por la trayectoria del Sur lograron probar que la modernidad eurocéntrica es sólo una lectura posible de la modernidad. Intelectuales latinoamericanos como Dussel (2005), Quijano (2005), Escobar (1995) y otros explican que delante del iluminismo europeo, debemos considerar la importancia de la conquista de América por el éxito de la modernidad eurocéntrica. Otros intelectuales marcados por las experiencias asiáticas y africanas (Memmi, 2008; Fanon, 1975) señalan igualmente la colonización de las sociedades no europeas como marcos importantes de la organización del capitalismo y de la modernidad.

En esta dirección, la crítica poscolonial busca probar que la modernidad se hace desde experiencias diversas y articuladas: desde Europa y desde fuera de Europa. E. Said, por ejemplo, explica que al lado de la *occidentalización* planetaria (representación eurocéntrica) hay otro proceso de organización de la modernidad: el de la *orientalización* del mundo, o sea, una mirada del Occidente desde el Oriente (Said, 1996). Estos comentarios producidos por el giro del Sur sugieren que la modernidad es un proyecto necesariamente intercultural y plural, incluso conectado lingüísticamente, desde su origen, con la experiencia europea, pero que se desarrolla en direcciones imprevisibles.

Tales desarrollos reflejan la importancia para la crítica teórica contemporánea de los giros epistemológicos en curso desde el Sur y que ocurren no aisladamente, y sí en conexión con otros giros paralelos, en particular con los cambios de los campos de producción del conocimiento en el Norte. La verificación de la presencia de giros simultáneos no debe sugerir una causalidad de poco interés filosófico. De hecho, tal coincidencia apunta para

la emancipación de un fenómeno de gran complejidad fenomenal, un atrayente cultural¹⁰ que se desarrolla desde las tensiones entre la racionalidad cognitiva y la racionalidad expresiva, entre las búsquedas simultáneas de la verdad, del arte y de la moral. Es decir, de un dispositivo de organización de sistemas complejos que revela la diversidad de miradas comprensivas de los dos movimientos complementarios —del Sur y del Norte— en el proceso de ruptura de la jerarquía colonial¹¹ y en la búsqueda de una articulación complementaria de los diversos aspectos que fundan la percepción humana y la presencia del hombre en el mundo.

Nosotros, intelectuales del Sur, tenemos que considerar, entonces, como expresión de la emergencia de este atrayente cultural, la crítica teórica anticapitalista que se hace desde el Norte y desde los movimientos anti-utilitaristas, particularmente, en paralelo a la crítica deconstruccionista del Sur¹². Estos movimientos anticapitalistas del Norte deben ser considerados seriamente por los partidarios de la crítica poscolonial, pues el avance de la sistematización de una teoría social crítica pluralcéntrica e interdisciplinar, poscolonial y anticapitalista, requiere esta articulación entre los dos giros para posibilitar el surgimiento de un nuevo sistema de regulación que aparece como un atrayente cultural y lingüístico. Requiere la comprensión de dichos movimientos como manifestaciones dinámicas de la caoticidad de los sistemas humanos contemporáneos que se acelera desde el fracaso del proyecto de globalización uniformizada que, al final, constituía el intento de universalizar cierta experiencia de localidad. Los antiguos sistemas internacionales que separaban Norte y Sur aseguraban la identidad dominante por la negación del otro (Santos, 2008:250). Los nuevos sistemas sociolingüísticos poscoloniales y transnacionales, al contrario, buscan promover situaciones de reconocimiento diferentes aunque sea dentro de un proyecto de

10 La teorización sobre atrayentes lógicos fue hecha por Edward Lorenz, meteorólogo y matemático estadounidense, en 1963, que lo sistematizó desde la investigación de las ecuaciones de la atmósfera. Para él, atrayente es un mapa caótico que revela cómo un sistema dinámico progresa en el tiempo a través de una rutina repetitiva cuya forma recuerda una mariposa. La metáfora de la mariposa usada para explicar el estadio caótico del atrayente se explica por el hecho de, inicialmente, las dos trayectorias parecen coincidir, una sobre determinando la otra, pero al final de cierto tiempo la divergencia es obvia (wikipedia.org/wiki/Lorenz_attractor; Lorenz, 1993). Esta metáfora nos parece muy apropiada para explicar lo que pasa con los dos giros epistemológicos que están rompiendo con la jerarquía colonial y emancipando el atrayente cultural. En principio, los giros parecían constituir un único movimiento (el Norte siendo interpretado como la proyección futura del Sur). Pero, poco a poco se constata que la colonialidad fue construida sobre dos movimientos diferentes que se articulan caóticamente: uno, el eurocéntrico, el otro, el altercéntrico. Ahora, los giros se aceleran ampliando la caoticidad del sistema informacional y tecnológico y ofreciendo al pensamiento crítico nuevos horizontes de reflexión.

11 B. Santos denomina a estos espacios de traducción de zonas de contacto, sea, “campos sociales a dónde diferentes mundos-de-vida normativos, prácticos y conocimientos se encuentran, chocan, e interactúan” (Santos, 2008: 130).

12 Tales movimientos están produciendo una crítica deconstruccionista importante del capitalismo eurocéntrico desde su interior (o desde el lado más evidente del atrayente moderno, el de la dominación capitalista).

ciudadanía igualitaria pues “tenemos el derecho de ser iguales siempre que la diferencia nos desvalora, y tenemos el derecho de ser diferentes siempre que la igualdad nos descaracteriza” (Santos, 2008: 313).

Tales giros no son neutros necesitando una relectura que enfatice su contextualización desde las “zonas de contacto”, si deseamos recordar Hall (1992) y Santos (2003 e 2008). La crítica anti-utilitarista es central para este trabajo de deconstrucción de la episteme moderna y la revalorización de los factores contextuales que suelen ayudar en la sistematización de teorías explicativas más genéricas del proceso social y cultural posmoderno, que sin negar el papel del contexto integra lo global. Es, por ejemplo, el caso de teorizaciones que valoran la integridad de la vida humana, la preservación del medio ambiente o de los derechos a la diferencia y a la visibilidad social y cultural o a la producción colectiva del conocimiento (Bialakowsky y All, 2009). En esa dirección, el movimiento anticapitalista europeo que está desarrollando una crítica teórica sistemática contra el neoliberalismo y la reducción de la compleja actividad humana al cambio económico y mercantil es expresión del giro sistémico que se hace por fuera desde el centro de la dominación colonial.

En un sentido amplio, la semilla de esta crítica teórica anti-utilitarista contemporánea está en el origen de la sociología y del pensamiento humanista y en las dificultades de clásicos para explicar el carácter caótico de la modernidad. Rousseau es una referencia importante de un intelectual que creía en un humanismo asociativo más amplio y no reducible a la libertad individual apriorística —que es herencia de Kant. En esta dirección, es necesario el recuerdo de que gran parte de la tradición sociológica se hizo sobre el esfuerzo de sistematización de una crítica anti-utilitarista contra las tesis reduccionistas que buscan tornar subalterno lo social a la lógica mercantil, como fue propuesto por el pensamiento mercantilista del siglo XVIII en Inglaterra y por autores utilitaristas como J. Bentham. Las tradiciones sociológicas clásicas del Norte de Comte, Tocqueville, Marx, Weber y Durkheim (Laval, 2002) y de otros autores modernos como Parsons, Habermas, Castoriadis, Touraine y Giddens van en esa dirección de reacción a la naturalización de la disciplina económica. Cada uno de estos autores han articulado sus teorías desde miradas diversas de lo moderno y lo tradicional, lo objetivo y lo subjetivo, lo útil y lo inútil, dentro y fuera, etc. con el propósito de ampliar la explicación del cambio social moderno.

Sobre la traducción poscolonial de la crítica antiutilitarista

La idea de universalización del modelo capitalista sin consideración de las diversidades históricas, culturales, lingüísticas y ecológicas generó, ne-

cesariamente, mecanismos de subalternación de las áreas colonizadas y la emergencia de culturas miméticas que reforzaron la alienación y la humillación. Es necesario recordar, por consecuencia, que debido a la alienación producida por la dominación colonial jerárquica en los últimos siglos, el trabajo colectivo de recepción de las ideas europeas fuera de Europa —y en particular en América Latina— no conoció una crítica más adecuada. Al contrario, el mimetismo ideológico contribuyó para fundar ausencias y olvidos históricos y culturales, y para reproducir esquemas jerárquicos desiguales dentro de las áreas coloniales, como son ejemplo las organizadas por las élites criollas locales.

Este problema explica que gran parte de las nuevas generaciones de intelectuales noeuropeos no haya valorado o no conozca adecuadamente el sentido anti-utilitarista de la tradición sociológica europea, y, en particular, la francesa, que es la más crítica respecto a la naturaleza cultural y moral problemática del capitalismo¹³ y que es de gran importancia debido al avance de las tesis poscoloniales. De hecho, la crítica anti-utilitarista prueba claramente que las ideas europeas sobre la modernización técnica y económica basadas en el espíritu mercantilista y con el apoyo de la cristiandad, son construcciones ideológicas que fueron divulgadas como revelación de avances históricos incuestionables y autoevidentes del eurocentrismo. La crítica anti-utilitarista revela, al contrario, que la ausencia de una comprensión adecuada de las limitaciones contextuales e históricas del capitalismo trae problemas graves en términos de desigualdad, injusticia y depredación de los recursos humanos y ambientales. Por eso, es de gran actualidad que los intelectuales poscoloniales del Sur consideren seriamente desde un punto de vista teórico y metodológico el aporte de las teorías anti-utilitaristas por la crítica deconstruccionista en el momento presente.

Del punto de vista metodológico, es necesario registrar los problemas producidos por la recepción de ideas extrañas en las antiguas colonias sin consideración de la diversidad de contextos. Por consecuencia, la traducción se revela ahora como un dispositivo importantísimo para mediar las experiencias culturales diferenciadas y para adaptar ideas extrañas a los contextos locales, sobre todo las ideas que fueron cimentadas para organizar la

13 En Francia, en 1981, en el contexto de crisis del estructuralismo, fue creado un movimiento intelectual importante que se llama Movimiento Anti-Utilitarista en las Ciencias Sociales (MAUSS) que hace una crítica importante al neoliberalismo. En la década del ochenta, esa crítica fue divulgada por el Boletín Mauss; desde el inicio de los años noventa, por la *Revue du Mauss*. El nombre MAUSS es el título de la asociación que publica la revista y también un homenaje a Marcel Mauss, uno de los fundadores de la Escuela Francesa de Sociología y que sistematizó los estudios sobre el don, el sistema tripartite de dar-recibir-devolver, observado en las sociedades tradicionales y también modernas. El don es una de las claves centrales para la crítica a la idea que todos los individuos son egoístas. El don prueba lo contrario: los individuos y grupos sociales tienen intereses propios y también intereses por los otros; tienen también prácticas desinteresadas de amistad y amor. Ver al respecto M. Mauss (2003), A. Caillé (2005) y P.H. Martins (2008).

dominación. Pues esta conversión mecánica de teorías conducidas por las academias y por los grupos editoriales a lo largo del siglo XX tuvo un impacto negativo importante sobre la divulgación de ideas y la organización del pensamiento intelectual y de la universidad, reforzando prácticas miméticas y colonizadas.

Pero, ahora, la emergencia de ese atrayente cultural transnacional que revela la complicidad de las dos alas de la modernización planetaria —el Sur y el Norte— permite visualizar dos puntos relevantes. Si Norte y Sur no son partes de un proceso único centrado en el Norte, sino partes de un proceso diversificado que es también centrado en los márgenes, entonces la discusión no es sobre la modernidad sino sobre las variadas modernidades, como nos recuerda A. Quijano (2005). Las diversas modernidades son las alas de la mariposa que el matemático Lorenz define como atrayentes lógicos. Por otro lado, hay que discutir cómo las alas de la mariposa se conectan, pues la calidad de su vuelo depende de la armonía del conjunto. Aquí la mariposa moderna europea desafortunadamente avanza por saltos irregulares y caídas abruptas que revelan sus límites ontológicos. Y la traducción se revela como el método adecuado para superar la mirada mecanicista de las zonas de contacto e integrar los aspectos semióticos y simbólicos de los diversos discursos que hacen parte de las alas de la mariposa.

Este paso es decisivo para valorar las diferencias de contextos locales y para identificar los elementos necesarios al avance de la crítica, al pensamiento hegemónico, que es culturalmente monológico. Es importante que las diversidades contextuales sean valoradas como elementos constitutivos de una dialógica igualitarista entre diferentes, lo que exige la consideración de los deslizamientos de significados como observamos en el trabajo de traducción de las narrativas culturales (Hall, 2003; Bhabha, 2003 y Santos, 2008). Pues tales diversidades de niveles interpretativos generan cambios significativos de la percepción del mundo respecto del hombre y la naturaleza, favoreciendo la ampliación de la conciencia humana sobre la vida y el cosmos.

En esta dirección la simetría de posiciones poscolonialistas y anti-utilitaristas es importante para evitar y superar las trampas de la mistificación de ideas y autores europeos, y para ayudar a integrar nuevas tecnologías de lectura de la realidad social que valoren los elementos contextuales y diferenciadores sin olvidar sus conexiones dialógicas e igualitarias en las fronteras culturales. A nosotros nos parece importante, entonces, que la sociología latinoamericana comprometida con la decolonialidad busque conocer más de cerca esta crítica anti-utilitarista que se hace por la iniciativa de escuelas críticas del Norte, sobre todo de Francia pero también de Alemania, Canadá e Italia. Tales ideas son centrales para apoyar el esfuerzo de los teóricos

poscoloniales en la deconstrucción del pensamiento colonial. Pues la crítica decolonial a la modernidad eurocéntrica debe ser acompañada de la crítica al proceso de mercantilización del mundo que es anti-utilitarista, desde los dos lados del proceso colonial: el de dentro y el de fuera¹⁴.

Desde la tradición sociológica del Norte, acordamos con A. Caillé (1997) sobre la hipótesis de que la resistencia crítica al mercantilismo en Europa no fue bastante radical para provocar la deconstrucción del pensamiento neoliberal en el siglo XX. En esta dirección, creemos que la dificultad de la teoría sociológica europea en la organización de una crítica radical a la modernidad se explica por el hecho de que el éxito de tal iniciativa dependía de un doble avance: uno desde la crítica del capitalismo, otro, desde la crítica al colonialismo. Pero, la organización de este doble giro epistemológico necesita considerar al mismo tiempo la crítica desde dentro y desde fuera, crítica que, sin embargo, no era evidente hasta hace pocos años. Por un lado, debe valorarse el avance de la crítica antiutilitarista al reduccionismo mercantilista para que las ciencias sociales y la sociología aparezcan como la base de un imaginario socio-histórico innovador. Los esfuerzos de los grandes sociólogos europeos anti-utilitaristas van en esa dirección, planteando la crítica teórica desde el interior del modelo eurocéntrico. Por el otro, hay que deconstruir el pensamiento hegemónico y el eurocentrismo desde la crítica poscolonial, desde las fronteras de la colonización. Esta es una crítica que se desarrolla desde las “exterioridades” del modelo moderno hegemónico¹⁵.

Para nosotros, la articulación de las ideas antiutilitaristas y poscoloniales no deben limitarse a lo que proponen los estudios culturales posmodernos que exageran en la crítica de la uniformidad cultural y en la devaluación de temas importantes como igualdad, libertad, respeto y estima. Las críticas a las prácticas de uniformización cultural y la defensa del multiculturalismo

14 Tenemos que reconocer, en esta dirección, que la economía neoliberal no se limita a un mecanismo de dominación económica que se deconstruye sólo desde la crítica económica. Ella es más que eso. constituye la forma más sofisticada de una estrategia utilitarista de colonización de los saberes y las prácticas a nivel planetario, que se disemina en el Sur y también en el Norte. Las políticas de desarrollo son la síntesis de esos procesos colectivos. Ellas han contribuido al mismo tiempo para una amplia colonización de los saberes y prácticas comunitarias tradicionales y para plantear el mito del crecimiento económico. Ese mito floreció desde una jerarquía moral que planteó el modelo eurocéntrico moderno como la utopía central de la modernización, por un lado, y las realidades de las sociedades del Sur como la antiutopía a ser destruida, por otro. Todo esto fue realizado, es conveniente aclarar, en nombre de la creación de un espacio mundial unificado de modernización económica y de liberación de la razón humana técnica e instrumental. La sociedad de consumo de bienes superficiales pareció representar la expresión más perfeccionada de un nuevo estilo de buen vivir, cuando, de hecho, el consumo utilitario constituyó una estrategia cultural de colonización de las prácticas no capitalistas que fragmentan saberes y memorias. El avance de este proceso de colonización de la vida cotidiana por el consumo alienado continúa en la actualidad, pero sus efectos están estimulando las reacciones en curso en el interior de las ciencias sociales y humanas.

15 Como lo propone F. Julien (2009) al analizar el caso chino, la idea de alteridad no basta para explicar contextos que no están situados en la utopía occidental pero en heteropías diversas. En esta dirección, él propone introducir la noción de exterioridades para designar situaciones que no pueden ser contenidas en la utopía.

(Semprini, 1999) son importantes para denunciar las tentativas de borrar las identidades y las diferencias culturales que son recursos estratégicos para asegurar la dominación colonial. Hay luego que plantearse tesis que articulen la crítica a la colonialidad con la diferencia y variedad propuestas por temas como raza, cultura y saberes variados, tradicionales y modernos. Pero también tenemos que considerar junto a esas críticas otras reflexiones respecto a las tecnologías que producen tales procesos de exclusión. Son los casos de los dispositivos que están conectados con las políticas de gobernabilidad coloniales, y que son utilizadas para la clasificación de las poblaciones y riquezas materiales, como nos recuerda P. Chaterjee (2003) al presentar el caso de India¹⁶.

A mí, me parece que la asociación de las escuelas críticas del Sur y del Norte puede contribuir para ampliar un entendimiento teórico interdisciplinar, para acelerar los giros epistemológicos de la ciencia social contemporánea y articular, de modo más penetrante, la sociología con la antropología, con la economía plural, con la ecología, con la crítica moral, política y estética y con otras disciplinas que sean importantes para ampliar las herencias perceptivas, cognitivas, emocionales y fenomenológicas de la modernidad.

Algunos comentarios finales sobre la crítica decolonial

En la perspectiva decolonial, constatamos que la colonización provocada por el capitalismo no tuvo sólo efectos materiales en términos de beneficios económicos, sino que provocó también procesos importantes de devaluación moral, cultural y de destrucción de las dignidades de comunidades diversas en África, Asia y América. Así, la superación del sentimiento de inferioridad producido por la violencia epistémica sobre las poblaciones locales colonizadas es un factor decisivo de la reacción anticapitalista, antes y ahora. Y la contextualización de ideas y prácticas y su recepción por parte de los colonizados es una exigencia epistemológica central para poder interpretar la naturaleza de las reacciones en curso en América Latina y sobre todo las luchas por dignidad y reconocimiento.

La crítica a la colonialidad debe considerar junto a los aspectos económicos, otros factores relativos a los modos particulares de organización del poder, del ejercicio de la dominación, de organización de lo político y de las prácticas culturales. La crítica tendría que considerar principalmente las

16 Tales tecnologías siguen una lógica binaria de inclusión y exclusión que es central para la organización de los estados nacionales y que permiten organizar la colonización según pares de opuestos: blancos por no blancos, civilizados por bárbaros; racionales por no racionales etc. Tales dispositivos están igualmente en la base de la construcción teórica e ideológica que unificó la derecha y la izquierda alrededor del imaginario del desarrollo y del estado autoritario interventor en la segunda parte del siglo XX.

modalidades prácticas como la jerarquía de dominación colonial que contribuye para violentar y destruir las culturas locales y alienar las poblaciones de los territorios colonizados. Es decir, tenemos que hacer simultáneamente la crítica de la dominación colonial y la crítica antiutilitarista, en diálogo permanente con los campos humanistas europeos, norteamericanos y de otros centros que están articulando una revisión importante de la violencia epistémica colonial como, por ejemplo, lo que está sucediendo en este momento en India.

La crítica poscolonial del capitalismo debe incluir también otro punto: la peligrosa dependencia mitológica de los intelectuales del Sur con relación a los del Norte a lo largo de los dos últimos siglos. Esa dependencia ha contribuido para la asimilación acrítica de ideas sin consideración efectiva sobre los usos de esas prácticas teóricas para explicar la praxis de los movimientos sociales y culturales y los desafíos de la acción pedagógica y mediadora. La dependencia refleja el efecto de la violencia epistémica en el plano de la producción intelectual, simbólica y cultural. Pero, como estamos proponiendo desde el inicio de este artículo, me parece que las condiciones históricas de la producción del conocimiento en las periferias poscoloniales están cambiando rápidamente en la dirección de reconocimiento del atrayente posmoderno y de la unificación de los giros epistemológicos. Sea de la formación de un campo epistémico transterritorial que está atrayendo los campos de producción de conocimientos modernos que son marcados por los límites geográficos dados por la jerarquía de dominación colonial (cuyos ejes son los del colonizador y del colonizado) y por los territorios de las sociedades nacionales. Así, esta coyuntura actual es muy favorable a la generación de procesos culturales globalizados y al surgimiento de nuevos espacios transterritoriales (Mato, 2002; Martins, 2009^a; Cairo y Bringel, 2010) que constituyen un nuevo atrayente que revela la colonización como una mariposa. Siendo cada una de sus alas expresiones de los dos aspectos de la dominación colonial: del colonizador y del colonizado.

Estas consideraciones son importantes para pensar los rumbos de las sociedades latinoamericanas en el contexto de la crisis mundial. Los cambios en curso ¿sugieren el refuerzo de tradiciones oligárquicas y autoritarias? O de modo contrario, ¿pueden facilitar la emancipación de regímenes democráticos participativos que contribuyan a una distribución más justa de la renta y a un mayor respeto a las diversidades culturales? El hecho de que no haya claridad sobre estos interrogantes sugiere la existencia de un hiato de informaciones entre la evidencia de que la crisis es un acontecimiento histórico significativo y que las proyecciones de los nuevos rumbos políticos que serán seguidos por las sociedades mundiales y las latinoamericanas son aún imprecisas.

Por eso, es necesario articular los campos de conocimiento geográficos en el campo posgeográfico y transnacional que está organizándose para hacer una crítica más profundizada de los mecanismos de dominación tradicionales en las sociedades nacionales como las oligárquicas. Sin esa tarea política y cultural la teoría poscolonial no va a lograr integrar con efectividad la importancia de la crítica anti-utilitarista en temas como progreso, desarrollo, ilimitación, crecimiento (Martins, 1992; Latouche, 2009). Planteamos también que la dificultad de los críticos antiutilitaristas europeos de superar el eurocentrismo se explica por el desconocimiento relativo de la crítica poscolonial, ya sea, de la crítica que se plantea desde las exterioridades de los espacios de poder y de saber modernos, o desde los límites de las fronteras del conocimiento y de la experiencia entre el Norte y el Sur (Martins, 2009a e 2009b). Así, la crítica poscolonial debe considerar la importancia del aporte antiutilitarista para el avance de la teoría crítica del capitalismo contemporáneo y de la colonización eurocéntrica, permitiendo el surgimiento de una nueva cartografía de saber y poder, de carácter transnacional, abierto y viceversa. Tales procesos comprensivos, teóricos, morales y tecnológicos son indispensables para repensar los límites de la globalización como fragmentación y la otra lectura de la globalización como proceso diferenciado más compartido.

Bibliografía

- BHABHA, H. (2003) *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Breton, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. São Paulo: Papirus.
- BIALAKOWSKY, Franco, Lusnich y ALL (2009) El encuentro de saberes en la coproducción de conocimiento en salud mental y trabajo In Martins, P.H. y Medeiros, R. *Perspectivas da América Latina*. Recife: Editora da UFPE.
- BRINGEL, B. e Echart, E. (2009) Movimentos sociais e democracia: os dois lados das “fronteiras” In Bringel e Espiñeira (Orgs.) *Caderno CRH 54 Dossier: Movimentos sociais e política*. V.21, n.54, set.-dez.
- CAILLÉ, A. (1989); *Critique de la raison utilitaire: Manifeste du MAUSS*, Paris: Agalma/La Découverte.
- _____ (1997) *A demissão dos intelectuais: A crise das ciências sociais e o esquecimento do facto político*. Lisboa: Instituto Piaget.
- _____ (2005); *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques d'autres*, Paris: La Découverte/MAUSS.
- CAIRO H. y BRINGEL, B. (2010) Articulaciones del Sur global: afinidad cultural, internacionalismo solidário e iberolatinoamericano en la globalización contrahegemónica In CAIRO, E. e GROSFUGUEL, R. (et al.) *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América*.

Madrid: IEPALA.

CHATERJEE, P. (2003) *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA.

COSTA, S. (2006) *Dois Atlânticos: Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

DERRIDA, J. (1967) *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil.

DERRIDA, J., LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1996) *Desconstruction and pragmatism*. Routledge: USA.

DUSSEL, E. (2005) Europa, modernidade e eurocentrismo In *Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*, In Lander (Org.) In A Colonialidade do Saber. Buenos Aires: CLACSO Livros.

ESCOBAR, A. (1995) *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton University Press.

FANON, F. (1975) *Pele negra, máscaras brancas*. Porto: Paisagem.

FOUCAULT, M. (2007) *As palavras e as coisas*. Martins Fontes: São Paulo.

FREIRE, P. (1970) *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra.

GOHN, M. G. (2008) Abordagem teórica no estudo dos movimentos sociais na América Latina In Bringel e Espiñeira (Orgs.) *Caderno CRH 54 Dossier: Movimentos sociais e política*. V.21, n.54, set.-dez.

HALL, S. (1992) *A identidade cultural na pós-modernidade*. 2ª. Edição, Rio de Janeiro: DP&A.

_____ (2003) *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

JULIEN, F. (2009) Entrevista: Redescobrir a China. In *Cult*. N. 141, ano 12. www.revistacult.com.br.

LATOUCHE, S. (2009) La décroissance comme projet politique de gauche In *Revue du MAUSS*, n.34.

LAVAL, C. (2002); *L'ambition sociologique*, Paris: La Découverte/MAUSS.

LINS, D. (2005) *Razão nômada*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

LORENZ, E. (1993) *The Essence of Chaos*. Seattle: University of Washington Press.

MARTINS, P.H. (1992) *Prophétie économique et le mythe du développement en Amérique Latine: le cas du Brésil*. Paris: Universidad de Paris I: IEDES. Tese de doutorado.

_____ (2008) De Lévi-Strauss a MAUSS – Movimento AntiUtilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.23, PP. 105-130.

_____ (2009a); Reterritorialización, nuevos movimientos sociales y democracia participativa en el cotidiano de América Latina. In *Revista Convergencia*. Toluca (México), vol. 51, PP. 17-44.

_____ (2009b) Redes Sociais: ente o simplismo da ideologia utili-

- tarista e a complexidade das mudanças sócio-históricas contemporâneas In Martins e Medeiros (Orgs.) *América Latina e Brasil em Perspectiva: debates do Pré-Alas Recife*. ALAS/Editora da UFPE.
- MATO, D. (2002) Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder In D. Mato (Coordinador) *Estudios y otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: FLACSO/Universidad Central de la Venezuela.
- MAUSS, M. (2003) *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cossac & Naify.
- MEMMI, A. (2008) *Retrato do colonizado procedido de retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MIGNOLO, W. (2008) Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política In *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324*.
- MOUFFE, C. (1996) *O regresso do político*. Ed. Gradiva: Lisboa.
- QUIJANO, A. (2005) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In E. Lander (Org.); *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- RESTREPO, G. (2009) *Fiesta, caridad y ahorro: variaciones sobre un tema: pentecostés y justicia en el umbral de los bis-centenarios de la independencia*, Bogotá.
- SAID, E. (1996) *Orientalismo. O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SALES, T. (1999) *Brasileiros longe de casa*. Cortez, São Paulo.
- SANTOS, B.S. (2003) *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo metacultural*. Rio: Civilização Brasileira.
- _____ (2008) *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- SANTOS, M. (1997) *Técnica, espaço e tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. 3ª. Edição. São Paulo: Hucitec.
- SCHERER-WARREN, I. (2008) Redes de movimentos sociais na América Latina – caminhos para uma política emancipatória In Bringel e Espiñeira (Orgs.) *Caderno CRH 54 Dossier: Movimentos sociais e política*. V.21, n.54, set.-dez.
- SEMPRINI, A. (1999) *Multiculturalismo*. São Paulo: EDUSC.
- TAYLOR, C. (2005) *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, São Paulo: Edições Loyola.
- TREJO, G. (2006) Etnia e mobilização social: uma revisão teórica com aplicações à “quarta onda” de mobilizações indígenas na América Latina In Domingues, J.M. e Maneiro, M. (Orgs.) *América Latina hoje: Conceitos e interpretações*. Rio: Civilização Brasileira.

TERCER CAPÍTULO

La crítica antiutilitarista en el Norte y su importancia para el pensamiento poscolonial en el Sur

Introducción¹

Nos parece interesante continuar nuestra reflexión en este capítulo con una pregunta: ¿qué grado de interacción existe en los llamados estudios poscoloniales, que cuestionan la modernidad eurocéntrica y que buscan organizar un pensamiento del Sur, y los llamados estudios antiutilitaristas que interrogan la teoría crítica moderna desde el Norte? La pregunta es amplia y favorece diversas interpretaciones. Están los que no entienden que hay interacción y creen en una ruptura epistemológica entre Sur y Norte, como lo propone W. Mignolo (2008). En el lado contrario, están los que entienden que esa interacción es orgánica y que el avance de la teoría crítica se hace de modo complementario en el Norte y en el Sur (Lander, 2005; Dussel, 2005; Santos, 2008). Nosotros nos posicionamos del lado de esa segunda línea de interpretación y creemos en un nexo dialógico importante entre el avance del pensamiento crítico al Norte y al Sur, como ya explicamos en el segundo capítulo.

Desde luego, es igualmente importante señalar que la búsqueda de nexos no significa que las antiguas fronteras nacionales quedan borradas, sino que las zonas de contacto —de organización de la cultura y de construcción del conocimiento— quedan más abiertas y rápidas, favoreciendo, lo que es decisivo, una configuración de poder plural y diversificado. Así, las tareas que los especialistas académicos críticos se proponen a cada lado de la frontera están condicionadas por las experiencias cognitivas y prácticas de cada situación histórico-cultural y por las particularidades de los campos del conocimiento.

Así, si en el Sur el pensamiento decolonial interroga teorías poscoloniales tradicionales prisioneras de la ideología del desarrollo, como la teoría estructuralista y la teoría de la dependencia, en el Norte hay otros marcos interpretativos a interrogar. En Europa, la crítica antiutilitarista y posestructuralista revisa la teoría crítica moderna, como la estructuralista y la marxista historicista, desde la crítica del universalismo cultural y económico que borra los factores culturales. Y el avance de las teorías del discurso y posestructuralistas, por ejemplo, están contribuyendo directamente para

¹ El texto de este capítulo es una versión perfeccionada y profundizada del artículo “La crítica antiutilitarista en el Norte y su importancia para el avance del pensamiento poscolonial en las sociedades del Sur” publicado en la Revista Política e Sociedade, Brasil, en 2011.

el desarrollo de las tesis decoloniales en el Sur. Esta doble hermenéutica es importante para entenderse los giros epistemológicos que ocurren ahora en los espacios transnacionales.

Nuestra reflexión en este capítulo se basa entonces en dos tesis complementarias: una epistemológica y otra epistémica. La epistemológica propone que hay una conexión estrecha entre los estudios poscoloniales y decoloniales —que objetivan revalorar las tradiciones, luchas y posibilidades socio-históricas de las sociedades del Sur—, y los estudios antiutilitaristas que critican al neoliberalismo y la mercantilización del mundo promovidos por las sociedades del Norte. Así, no se puede hablar de la crítica decolonial en Latinoamérica sin referencia a los “postcolonials studies”, a los “subalterns studies”, o a los “gender studies” en Inglaterra, sin referencia a Foucault, Derrida y Deleuze en Francia o sin revisar a Marx. El avance de la teoría crítica en un lado —en el Sur— se hace en paralelo a los cambios de la teoría en el otro lado —en el Norte.

Según nuestra hipótesis, los giros epistemológicos en curso tienen orígenes diversos definidos por la colonización, pero articulados por una globalización que es producida en el espacio de la política y de la traducción cultural y lingüística, lo cual se plantea desde los orígenes de la modernidad europea. En el Sur, el giro es conducido desde la praxis anticolonial y desde la crítica poscolonial que nació de la reacción contra la subalternidad jerárquica; en el Norte, el giro es producido desde el avance de la crítica antiutilitarista, sobre todo sociológica, que pasa a interrogar la subalternidad no sólo desde la exploración económica sino desde los factores culturales y morales, como son prueba las teorías del reconocimiento y del don en los últimos años.

La tesis epistémica, por su parte, sugiere que el avance simultáneo de la crítica teórica en las tres últimas décadas en el Sur y el Norte es producido por dislocamientos progresivos y cada vez más acelerados del imaginario de la modernidad, desde la mirada eurocéntrica hacia una mirada mundialocéntrica. La tesis epistémica plantea que la modernidad es un discurso que se genera, desde sus orígenes, por rupturas y desplazamientos entre las representaciones del pasado y del futuro, del este y del oeste, y entre los imaginarios diversos de la colonización que constituyen zonas lingüísticas de contacto. Cada imaginario apunta a una ecuación híbrida como son los casos de: latinización, indianización, occidentalización, orientalización, modernización, entre otros. A nosotros, nos gusta la expresión *dislocamiento epistémico* como estrategia para plantear una metáfora y una situación que involucra al mismo tiempo las dos regiones, deconstrucción de la colonialidad y de la modernidad, Sur y Norte². Y eso significa una articulación

² El término *dislocamiento* que J. Derrida desarrolla a partir de la discusión sobre la *différance* (Derrida, 1967; Derrida, Laclau, Mouffe, 1996) y que fue integrado en la crítica poscolonial por autores como S. Hall (1992;

permanente entre los productores de conocimiento de las dos regiones, articulación que se plantea progresivamente en la coyuntura global con la ampliación de las interioridades y de lo que Dussel llamó “exterioridades” (Dussel, 2005; Grosfoguel, 2010) para dar visibilidad teórica a los espacios de los colonizados. Por eso es importante que profundicemos la reflexión dialógica de los giros epistemológicos del Sur y del Norte.

Para nosotros, está claro, desde las experiencias de autores como F. Fanon y A. Memmi que tuvieron experiencias de colonialidad intensas desde las fronteras imaginarias del Sur y del Norte, y también de nuestras propias experiencias en Latinoamérica y en Europa, que las dos regiones del conocimiento y del poder de las modernidades conocen ontologías diversas pero articuladas por traducciones y traductores en sus fronteras históricas, políticas, simbólicas y epistemológicas inter y transculturales. En esta dirección es necesario aclarar que Norte y Sur no son sólo puntos geográficos, administrativos, jurídicos y políticos, sino también lugares de producción de imaginarios sociales y culturales diversos que se mueven en paralelo. Sus cartografías de poder y de saber son redimensionadas desde las tensiones y conflictos que nacen en las fronteras compartidas del imaginario eurocéntrico como Asia, África o América Latina.

Esta valorización de los espacios de construcción del conocimiento “transmodernos” (Dussel, 2005) en los dos lados de las fronteras del imaginario de la mundialización, desde adentro y desde afuera, disloca la relación tradicional espacio-tiempo que basó la cartografía de la colonización y de los territorios de los Estados nacionales. Esa antigua cartografía fue producida por un saber colonizador organizado desde las fuerzas de la burguesía y de la cristiandad y que valoró la ideología del progreso, de la mercantilización y de la expropiación. Con la crítica decolonial producida desde las exterioridades, ese marco tradicional es interrogado, lo que provoca el nacimiento de otro marco espacio-temporal que se impone sin eliminar el antiguo. Por consecuencia, son creados nuevos territorios transnacionales de organización de las experiencias de la vida cotidiana y nuevas modalidades de la acción colectiva y de la política.

La superación de esas fronteras nacionales modernas está cambiando las nociones de espacio y tiempo, permitiendo integrar nuevos horizontes cognitivos y emocionales en la producción de las experiencias individuales y colectivas, de género, de etnias, de sexualidad, entre otras. Desde la mirada

2003) y H. Bhabha (2003), es interesante para designar rupturas epistémicas que acontecen simultáneamente en los diversos campos de conocimientos modernos: nacionales, corporativos, comunitarios o privados. De esa manera, tales rupturas se hacen desde el *dislocamiento* de experiencias intersubjetivas, significando el surgimiento de registros discursivos diferentes en donde había un registro primero y único. p. 111 – 131 *Volume 10 – N°18 – abril de 2011*

europea, ser europeo, blanco y hombre del sexo masculino implicaba una enorme diferencia en la constitución de las jerarquías de respetabilidad a nivel mundial. Hoy, ser negro, mujer o aimara también marca diferencias, y esta revalorización del diferente fundamenta la gran expansión actual de una nueva inteligencia universal respecto al ser humano y a la vida. O sea, las manifestaciones de la exterioridad cambian las representaciones del mundo desde fuera y desde dentro. Y la sombra del “bárbaro” pasa a cuestionar directamente la dominación colonial simultáneamente desde el Sur y desde el Norte. Pues si, por un lado, tenemos la emergencia de movimientos indígenas, por ejemplo, como prueba de los nuevos territorios de la praxis en el Sur, tenemos también las reacciones de los migrantes o las grandes movilizaciones urbanas en las grandes ciudades del Norte.

Desde los dos marcos relacionados, el epistemológico y el epistémico, sugerimos, así, una reflexión sobre el entendimiento de la crítica poscolonial no sólo desde los nuevos actores intelectuales del Sur, sino también desde los nuevos actores intelectuales en el Norte que están interrogando las epistemologías científicas. Para esa demostración vamos a explorar la significación de la crítica antiutilitarista para la sociología en Europa y cómo dicha crítica conoció una inflexión importante en las últimas décadas, más precisamente a partir de la crisis del estructuralismo y de la emergencia de las tesis posestructuralistas en los años ochenta. Los tiempos posestructuralistas se cruzan con los tiempos de decolonialidad, para demostrar, como lo sugiere O. Kramsch (2010) que es imposible imaginar un espacio de enunciación decolonial sin el diálogo con los centros europeos³.

El utilitarismo como filosofía moral y la posición de la sociología

La sociología latinoamericana y el utilitarismo

Una pregunta para empezar: ¿Por qué la palabra utilitarismo no es muy familiar al debate teórico en América Latina, aunque en la práctica las tesis antiutilitaristas sean simpáticas a muchos de los intelectuales de izquierda? De hecho, ese extrañamiento sociológico no es algo secundario sino el signo de un problema central del pensamiento sociológico en Latinoamérica. Se trata de la dificultad de este pensamiento para articular la crítica del capitalismo con una reflexión más amplia de la cultura del eurocentrismo, mientras autores como K. Polanyi e M. Mauss habían avanzado en los elementos

³ A la vez partimos de la convicción de que el territorio llamado Unión Europea necesita tanto de una epistemología decolonizadora y antiuniversalista como cualquier otra parte de mundo que enfrenta hoy el fantasma de una modernidad totalizadora y globalizante que ya no es reducible al espacio europeo... (Kramsch, 2010, p.257).

necesarios para el entendimiento del capitalismo como proyecto cultural.

Limitar la crítica del capitalismo a una lectura abstracta de la dominación del capital sobre el trabajo sin considerar las condiciones históricas y culturales concretas y particulares que dieron base a esta dominación, implica necesariamente olvidar parte de los fundamentos europeos de la colonialidad del poder y del saber. Como consecuencia, los sociólogos latinoamericanos, pasaron a incorporar la epistemología eurocéntrica para plantear la sociología de la modernización, sin comprender que ese era un modelo de gobernabilidad imaginado para asegurar la subalternidad. O sea, en América Latina, la reproducción de esta lectura limitada del capitalismo sin considerar los fundamentos de la colonialidad, ha significado la reproducción histórica de esquemas conceptuales inadecuados para comprender no únicamente el problema del capitalismo sino también las diferencias culturales e históricas generadas por la dominación del capitalismo colonial.

Entonces respecto al entendimiento del utilitarismo en América Latina tenemos aquí una paradoja: por un lado, hay un sentimiento antiutilitarista difuso y ampliado, pero innegable, en el interior de la sociología latinoamericana, que es sobre todo evidente en este momento de crisis del modelo de dominación eurocéntrico (Wallerstein, 2007). Por otro lado, este sentimiento no está traducido en una crítica epistemológica que contribuya a explicar que el neoliberalismo no es un simple sistema de dominación de base económica sino, sobre todo, la expresión pragmática de una filosofía moral: el utilitarismo, que se produjo como fetiche para justificar la explotación y el consumo ilimitado como esencias de la condición humana. Es importante registrar luego que la crítica económica aunque es importante, resulta insuficiente para alcanzar el corazón de la actividad capitalista, que es su razón moral.

Por otro lado, para hacer la crítica a esa sociología de la modernización centrada en el progreso económico, los intelectuales decolonialistas necesitan necesariamente articular la crítica teórica tanto desde la denuncia de la explotación económica como desde la denuncia de la opresión moral y cultural. Es necesario comprender el sentido moral del utilitarismo para poder plantear una crítica más amplia que, bajo el deslizamiento epistémico de las modernidades mundiales, permita articular los cambios epistemológicos y epistémicos que ocurren simultáneamente en los dos lados de la modernidad.

El utilitarismo como filosofía moral del capitalismo

Otra pregunta para continuar: ¿Qué es, de hecho, el utilitarismo? De modo amplio, el utilitarismo es sobre todo la expresión de un sistema filosófico planteado desde las tradiciones empiristas e idealistas modernas y

que tiene usos prácticos evidentes en la colonización planetaria, despreciando las diferencias, eliminando las alteridades y generando exclusiones para proponer el universalismo cultural europeo. El utilitarismo es una filosofía moral que valora la organización de la vida social a partir de los ideales de felicidad y buen vivir que se apoyan en criterios cuantitativos favorecidos por el cálculo racional. El utilitarismo es, luego, el modo dominante entre los modelos de inteligibilidad occidental, y constituye la base de las ideologías de la universalidad económica, del progreso histórico y de la uniformidad cultural planetaria. Su entendimiento es necesario para el surgimiento de una sociología que integre los avances de la crítica antiutilitarista y de la crítica decolonial en las zonas de contacto compartidas por las fuerzas cognitivas, políticas, morales y estéticas de las dos zonas de la modernidad planetaria.

En esta dirección, es oportuno comprender en primer lugar, como lo propone M. Freitag (2009), que la filosofía utilitarista surge de las fisuras establecidas en la modernidad entre el apriorismo normativo kantiano de la libertad individual y la idea de totalidad social de Hegel. Para este autor canadiense, el utilitarismo filosófico hace una reducción de las ideas de Hegel y Kant para reforzar el empirismo positivista y la lectura de la ética como producto de la vocación egoísta del ser humano. En el utilitarismo filosófico, nos aclara Freitag:

(...) la libertad subjetiva se presenta esencialmente bajo la forma empírica de la libertad de escoger y su expresión fenomenal es virtualmente racionalizada bajo la forma de un cálculo, partiendo del postulado de que esta libertad de escoger se realiza en un mundo o un ambiente objetivo donde todos los valores que justifican las finalidades de la acción son también reducidos a un denominador común (Freitag, 2009: 3)⁴.

De manera amplia, A. Caillé, uno de los fundadores del M.A.U.S.S. (Movimiento Anti-utilitarista en las Ciencias Sociales), uno de los principales movimientos de renovación de la crítica teórica en Francia, ofrece una definición clara de esta idea al afirmar que:

(...) calificamos como utilitarista toda doctrina que reposa sobre

⁴ Según ciertos autores, el utilitarismo no es una invención reciente; tiene sus raíces muy distantes, en la Grecia Antigua y en las obras de autores clásicos como Platón que en 'La República' buscaba definir la felicidad a partir de criterios cuantitativos (Caillé, 2005: 203-240). Sin embargo, la obra ganó su expresión más elaborada en la modernidad, de las manos de filósofos ingleses como J. Benthan y J.S. Mill, derivando en un gran sistema ideológico con la expansión del mercantilismo eurocéntrico, una colonialidad de poder que contribuyó para la clasificación de la población mundial de acuerdo con la idea de raza, como nos explicaba Quijano (2005).

la afirmación de que los sujetos humanos son regidos por la lógica egoísta del cálculo de los placeres y penas, o aún, por el mero interés, y que es deseable que sea así pues no existe otro fundamento posible para las normas éticas distinto a la ley de la felicidad de los individuos o de las colectividades de individuos (Caillé, 1989: 17-18).

Para este sociólogo francés, el utilitarismo se manifiesta de dos maneras: una positiva y otra normativa. La proposición positiva afirma que los hombres tienden a buscar el placer y a evitar el dolor y que ellos calculan sus acciones para llegar a este fin. La proposición normativa afirma que pueden ser calificadas de justas y virtuosas las acciones que contribuyen al crecimiento de la felicidad de todos o del mayor número de personas (Caillé, 1995: 4-5). Este autor propone también una tipología de utilitarismos. Hay un *utilitarismo vulgar* que se preocupa de la felicidad individual y particularmente de los intereses materiales como lo más importante de todo; hay un utilitarismo científico que adapta este utilitarismo vulgar a las ciencias sociales y particularmente a las ciencias económicas; finalmente, hay un utilitarismo filosófico, inspirado en la filosofía moral inglesa, que integra al mismo tiempo el egoísmo y el altruismo cuando propone que lo más importante es la justicia social, así signifique el sacrificio de la felicidad individual (Caillé, 2005: 184)

¿ De qué manera esa crítica antiutilitarista reciente contribuye al avance de la crítica decolonial en el presente? En mi opinión el debate antiutilitarista ayuda a reconectar dos puntos: la crítica al proceso de mercantilización del mundo, de la vida que se hace clásicamente por la sociología europea, y la crítica epistemológica que se hace en el Sur. Esa crítica ampliada contribuye para evitar que la decolonización del planeta sea una tarea ilusoria que se hace desde el Sur y contra el Norte, como lo proponen los defensores de la ruptura epistemológica. En esa dirección, la crítica maussiana del utilitarismo se diferencia de la crítica sociológica antiutilitarista tradicional por valorar una reflexión no desde modelos abstractos de la sociedad, sino desde las prácticas concretas, culturales e históricas (Caillé, 2000; Martins, 2008). En esta dirección, la teoría del don, sistematizada por Mauss (2003) es una gran contribución por conectar el macro y el micro de la práctica social, incluyendo en esa visión de totalidad todos los elementos de la vida social, y no sólo los económicos. Tal crítica permite articular antiutilitarismo y anticolonialidad desde Europa con la finalidad de la fundación de una epistemología decolonial de la interioridad.

La renovación de la crítica antiutilitarista y su importancia para los estudios poscoloniales

La ilusoria universalidad del utilitarismo

Decolonialidad y antiutilitarismo caminan juntos. No creemos sin embargo que se pueda avanzar a fondo en el entendimiento de la colonialidad del saber y del poder en Latinoamérica hoy si no somos capaces de criticar la construcción moral utilitarista que se basa en la idea del egoísmo humano como motivación de vida y una verdad universal válida para todas las culturas y sociedades. De hecho, el ideal de universalidad fue un elemento del discurso colonizador, y las tentativas de mercantilización del mundo a todo precio se basan en este fetiche de la universalidad de la cultura de consumo. La universalización del pensamiento mercantilista eurocéntrico funda la dominación capitalista planetaria por un saber etnocéntrico y excluyente que esconde jerarquías morales desiguales (Dussel, 2005; Escobar, 2005; Taylor, 2005). Esas jerarquías ayudan a organizar una “sociedad burguesa de iguales” (Galcerán, 2010: 49) que valora desigualmente a los hombres por sus condiciones de género, de etnia y de origen geográfico⁵.

Desde la perspectiva antiutilitarista, que emerge de la crítica al utilitarismo, no es la economía neoliberal, ciertamente, la asignatura científica hegemónica que puede inspirar los cambios necesarios en esta coyuntura de la crisis del sistema-mundo. Esto significaría que el neoliberalismo tendría que deconstruir la cultura mercadológica que fundamentó su sistematización doctrinaria, lo que es una contradicción. Habría que incorporar la diversidad cultural, sobre todo en los pueblos colonizados, que necesitan reorganizar sus memorias y saberes para que se presenten de modo coherente en su diversidad y en la construcción no sólo de una economía-mundo, sino también de una modernidad-mundo participativa. El poder hegemónico no se deconstruye sólo desde su interior, sino desde una crítica que articule el interior y el exterior⁶.

Sin una discusión vertical sobre sus fundamentos morales, la crítica al neoliberalismo se percibe apenas como una manifestación superficial: la concentración de riquezas, la exclusión social, la desigualdad y la cultura

5 La sociedad burguesa valora la igualdad como condición de libertad de apropiación privada de los bienes materiales —las tierras, el trabajo productivo, los recursos sociales— y de los bienes simbólicos —los mecanismos de reconocimiento, los sueños y los deseos— por su uso privado y egoísta.

6 Así, los megaempresarios multinacionales y sus burocracias, condicionados por mentalidades excesivamente auto-referenciadas y delimitadas por la estructura de producción de lucros y privatizaciones, no tienen una visión amplia de los fundamentos sociales, políticos y morales de la crisis de regulación en curso. No tienen tampoco conciencia del surgimiento de una reacción social, cultural y política importante, nacida en las últimas décadas del embate cultural por la diferencia y la revaloración del lugar ecocomunitario. Los grupos dominantes sólo privilegian una mirada desde el interior del proceso de dominación y no puede ser de otra forma.

de consumo. Así, es necesario trazar la conexión entre este modelo socio-histórico y cultural con los sistemas de dominación oligárquicos presentes particularmente en las sociedades poscoloniales para comprender los fundamentos del neoliberalismo como estrategia general de colonización planetaria, que se adapta a las realidades regionales por colonizadores locales (MEMMI, 2008). Este entendimiento del proceso colonial es decisivo para que empecemos con la deconstrucción crítica de los fundamentos históricos de la epistemología europea clásica y para anular los impactos morales negativos de la violencia epistémica colonial.

Este hecho nos lleva a comprender que son necesarios cambios importantes en la política y en la economía mundial, pero principalmente en los dispositivos cognitivos, estéticos y morales que sirven para agenciar los imaginarios de la modernización y del desarrollo. O sea, hay un avance efectivo en reacción al neoliberalismo como proyecto de exploración económica, pero poco se discuten en Latinoamérica sus fundamentos morales. Aquí, la crítica antiutilitarista, al interrogar las bases morales del neoliberalismo, está produciendo un giro epistemológico significativo desde adentro .

La contextualización del debate y el avance de la crítica al neoliberalismo

La crítica al capitalismo desde el Sur se basó, en general, en un esfuerzo de réplica de las directivas epistemológicas emanadas por el marxismo europeo, sin considerar seriamente la importancia del factor *contexto* para filtrar la recepción de las teorías exógenas. Por un largo periodo del siglo XX, la crítica antiutilitarista en América Latina fue condicionada por los límites disciplinarios y cognitivos generados por la asimilación de ideas europeas sin considerar seriamente las diferencias de contextos históricos que legitiman y condicionan las creencias teóricas, incluso las creencias marxistas. Hubo, claro, esfuerzos de avance en cuestionamientos más profundos si pensamos en el trabajo de Mariátegui, con la adaptación del marxismo a la realidad peruana, o de Gilberto Freyre, con la adaptación de la antropología cultural a la realidad de los trópicos brasileños. Pero tales contribuciones no fueron suficientemente fuertes para una reacción antiutilitarista que integrase en la praxis política dos factores centrales: los roles de las creencias y tradiciones locales respecto a otra epistemología, por un lado, y el impacto de la violencia epistémica del proceso colonizador sobre la consciencia crítica de los colonizados, por el otro.

La reducción de la discusión capitalista poscolonial a la explotación económica es importante pero teóricamente insuficiente y epistemológicamente estrecha. Los rumbos problemáticos de la reacción política y cultural al

capitalismo en el siglo XX en América Latina lo prueban. El balance de los movimientos sociales indica, al contrario, que una crítica enriquecida es necesaria para articular esta reflexión del capitalismo con la praxis de los movimientos sociales y activistas, y para eso es decisivo el rol de tecnologías de traducción que son necesarias por la contextualización teórica de ideas y experiencias. La lucha por la propiedad de los bienes de producción y de vida y contra la explotación del trabajo, central en la crítica marxista, no basta para el avance de la formación de una nueva praxis. Las luchas de los oprimidos no son una operación de movilización política mecánica ofrecida por la existencia misma de la pobreza. Sin embargo, tales luchas exigen una contextualización de la operación de traducción, que es un “(...) esfuerzo de reforzar las convergencias y sinergias a partir de la diversidad, a partir de un impulso contra-hegémónico” (Cairo y Bringel, 2010: 36).

En la perspectiva poscolonial, constatamos que la colonización provocada por el capitalismo no tuvo sólo efectos materiales en términos de beneficios económicos, porque además provocó procesos de devaluación moral y cultural importantes y de destrucción de las dignidades de comunidades diversas en África, Asia y América. Así, la superación del sentimiento de inferioridad producido por la violencia epistémica sobre las poblaciones locales colonizadas es un factor decisivo para la reacción anticapitalista, antes y ahora. Y la contextualización de ideas y prácticas, y su recepción por parte de los colonizados, es una exigencia epistemológica central para poder interpretar la naturaleza de las reacciones en curso en América Latina.

En esta dirección, la revisión del pensamiento clásico, incluyendo el marxismo, por parte de los intelectuales antiutilitaristas europeos en este momento (Revue du MAUSS, 2009), demuestra la importancia del elemento de la contextualización como dispositivo simbólico de traducción entre narrativas producidas en diversas situaciones geográficas y en situaciones temporales variadas y distintas de las europeas. En situación de colonialidad la crítica social debe considerar igualmente, al lado de los aspectos económicos, otros factores relativos a los modos particulares de organización del poder, del ejercicio de la dominación, de organización de lo político y de las prácticas culturales. Se tendrían que considerar principalmente las modalidades mediante las cuales la jerarquía de dominación colonial contribuye a violentar y destruir las culturas locales y a alienar a las poblaciones de los territorios colonizados. Es decir, tenemos que hacer simultáneamente la crítica de la dominación colonial y la crítica antiutilitarista, en diálogo permanente con los campos humanistas europeos, norteamericanos y con otros centros que están articulando una revisión importante de la violencia epistémica colonial como, por ejemplo, India⁷.

7 En las condiciones de colonialidad la crítica del capitalismo debe incluir también otro punto: la dependencia mitológica de los intelectuales del Sur con relación a los del Norte. Esa dependencia contribuye a que las ideas

Así, la crítica poscolonial debe considerar la importancia del aporte antiutilitarista para el avance de la teoría crítica del capitalismo contemporáneo y de la colonización eurocéntrica, permitiendo el surgimiento de una nueva cartografía de saber, de carácter transnacional, abierto y en doble vía. Tales procesos comprensivos, teóricos, morales y tecnológicos son indispensables para repensar los límites de la globalización. La profundización de esta discusión sobre la nueva teoría crítica, pone de inmediato, riesgos teóricos y prácticos respecto a una nueva ambivalencia constitutiva del trabajo sociológico que se expresa, por un lado, por la complejidad cultural, psicológica y política de la sociedad civil y, por otro, esa ambivalencia revela la fuerza de los procesos de individuación que están provocando fuertes reorganizaciones de los movimientos sociales desde las periferias. Esas reorganizaciones de las luchas se abren en estructuras reticulares y creativas como las redes sociales (Scheren-Warren, 2008; Bringel y Echart, 2009), provocando el nacimiento de prácticas colaborativas inéditas que significan la valoración de lo social por el individuo (Arnold-Chatalifaud, Tyumala y Urquiza, 2007); ellas cuestionan el sentido de la política nacional para incorporar desafíos típicos de los espacios transnacionales.

Articulando la reacción antiutilitarista y la poscolonialidad: puntos para el debate

Para señalar la articulación adecuada de las contribuciones de la crítica antiutilitarista para los estudios poscoloniales en este momento y pensando también en el avance de la crítica a los modelos de desarrollo que perpetúan los esquemas de dominación capitalista y colonial, es importante fijar ciertos puntos del debate como marcos de reconocimiento:

a) El reconocimiento de la emergencia de una nueva epistemología del conocimiento ampliada, antiutilitarista y decolonial, tiene que considerar igualmente desafíos de la acción pedagógica y mediadora. La dependencia refleja también el efecto de la violencia epistémica en el plano de la producción intelectual, simbólica y cultural, tiene que considerar igualmente la importancia de la crítica desde dentro y desde fuera, desde el Norte y desde el Sur

Debemos reconocer que la crítica poscolonial no puede, obviamente, deconstruir teóricamente el modelo neoliberal desde el interior, pues nos falta el sentimiento y los recuerdos de la vida del ciudadano en la cultura de los

sean asimiladas acriticamente sin consideración efectiva sobre los usos de esas prácticas teóricas para explicar la praxis de los movimientos sociales y culturales y los desafíos de la acción pedagógica y mediadora. La dependencia refleja igualmente el efecto de la violencia epistémica en el plano de la violencia intelectual, simbólica y cultural.

que viven en las sociedades colonizadoras. Considerando así, por ejemplo, la vivencia de ciertas experiencias como el significado histórico del movimiento obrero y de la lucha de la izquierda intelectual europea, por un lado, y la sobrevivencia de los europeos a las grandes guerras y al nazismo, por otro, tenemos que aceptar la posibilidad de una crítica teórica al capitalismo desde adentro, desde Europa, y cuya dimensión histórica no es fácilmente entendida desde afuera.

En la dirección contraria, le falta a la crítica antiutilitarista europea la memoria de lo que significó la violencia política y moral de la colonización sobre las estructuras simbólicas y culturales de las comunidades de origen en las áreas ocupadas por el proceso colonizador, lo que es decisivo por la crítica desde afuera. En esta dirección, la crítica sociológica no puede limitarse a ser anti-utilitarista, debiendo incorporar la experiencia de la colonialidad. Este vacío teórico es una contradicción si consideramos que la sociología nació y se desarrolló como un proyecto antiutilitarista y antireduccionista, pero no como crítica de la colonialidad. Así, la sociología debe abrirse para una crítica antiutilitarista que valore la práctica de lo cotidiano y de los cambios noeconómicos como los afectivos y lúdicos, lo que es posible por el sistema del don, o sea, del donar-recibir-retribuir (Mauss, 2003; Caillé, 2000; Martins, 2008). Esta apertura de la crítica antiutilitarista sobre el cotidiano expresa necesariamente la diversidad de experiencias e impone el juego de traducciones entre actores diversos en las fronteras transnacionales.

Desde las exterioridades, la crítica de frontera al utilitarismo privilegia los efectos caóticos que el modelo neoliberal produce sobre las instituciones sociales y culturales en general y sobre las de América Latina en particular. Desde el interior del modelo europeo, esta crítica ilumina el carácter etnocéntrico e históricamente localizado del neoliberalismo, para demostrar que las tentativas de universalizar la economía de mercado como institución universal son un equívoco teórico con importantes perjuicios prácticos (Martins, 2008, 2009a, 2009b). Por eso, es necesario articular los campos de conocimiento geográficos en un campo posgeográfico para permitir una crítica del Estado colonial desde otros territorios de conocimiento y de producción de la crítica sociológica. Sin esa tarea política y cultural la teoría poscolonial no va a lograr integrar con efectividad la importancia de la crítica antiutilitarista en temas como progreso, desarrollo, ilimitación, crecimiento (Latouche, 2009).

b) El reconocimiento que la crítica antiutilitarista en Europa pasa a ser un proyecto decolonial cuando contestó el pensamiento monológico estructuralista para proponer una ampliación de la idea de sociedad que interroga el eurocentrismo.

Es importante considerar en este registro que las reacciones antiutilitaristas en Europa no fueron producto solamente de utopías, sino también de heterotopías, de creencias e ideas no previstas en el imaginario moderno occidental. El sueño de otra vida y de otro mundo está en la base de la crítica anticapitalista presente en el movimiento obrero, en el movimiento feminista y en todas las movilizaciones sociales y culturales importantes en los dos últimos siglos en Europa que cuestionan la naturaleza antropocéntrica y patriarcal del modelo colonial. Debemos, pues, comprender que dentro del imaginario hegemónico del Norte y a lo largo del siglo XX, hay resistencias exitosas que son espejos para la construcción de la crítica mundial intercultural, poscolonial y antiutilitarista. De la misma manera, debemos recordar que las luchas anticoloniales no fueron desarrolladas contra la cultura europea desde afuera sino en contacto con ella, como nos enseñan intelectuales sensibles como F. Fanon (1975), médico francés negro que vivió en Argelia o A. Memmi (2008), intelectual tunecino que vivió en Francia.

c) El reconocimiento de la importancia de los espacios transnacionales para las nuevas movilizaciones sociales y culturales, articulando Norte y Sur por nuevas tecnologías de traducción que impactan sobre las ideas y las prácticas.

Hasta ahora los giros epistemológicos del Sur y del Norte estaban condicionados, por un lado por el proceso de colonización planetario, que subordinaba el Sur al Norte; y por el otro, por la dependencia de los campos de conocimiento de la realidades nacionales que constituían también un obstáculo para la integración de los saberes. Un nuevo y más amplio giro epistemológico en términos de poscolonialidad debe aparecer necesariamente como base de nuevos territorios transnacionales (Mato, 2002; Cairo y Bringel, 2010). Así, hay reacciones diversas en curso que revelan la ampliación de la consciencia espacial de los actores, intelectuales y militantes, desde una situación al mismo tiempo poscolonial y anti-utilitarista. Esta simultaneidad no es casual, pero refleja la complejidad de los nuevos dispositivos tecnológicos de construcción del conocimiento a nivel mundial, entre ellos, por ejemplo, la internet y las redes virtuales y presenciales.

La revaloración del lugar concebido ya no sólo como tradición resistente sino como experiencias complejas en las fronteras de lo público y lo privado, de lo local y lo global, de lo nacional y lo internacional, de la sociedad y la naturaleza, pasó a asumir la forma de nuevos conocimientos locales anclados en la práctica global que R. Robertson (1995) llama de glocal. Esto constituye la semilla para cuestionar el mito del desarrollo eurocéntrico y los fundamentos universales de la globalización capitalista. Experiencias como la del movimiento zapatista en México (Forero y Garcia, 2007), la de los pueblos indígenas en Ecuador (Dávila, 2003) y la de los *Sem-Terra* en Brasil (Gohn,

2003 y 2008) son expresiones de formas de acciones colectivas que resisten a la uniformización espacial generada por el capitalismo, recreando nuevas modalidades diferenciadas de organización cultural y política.

Finalmente, es necesario que se esclarezcan las condiciones para profundizar el giro epistemológico iniciado por las teorías poscoloniales, para resignificar más claramente los embates culturales en torno a la reorganización de los lugares ecocomunitarios. Ésta es una exigencia de praxis teórica importante para permitir que los intelectuales, activistas y mediadores de redes se desprendan de meros discursos emocionales generados como reacción al capitalismo, legítimos en términos del sentido común, pero insuficientes en el plano científico y político. La nueva praxis teórica debe establecer los caminos de la deconstrucción del pensamiento hegemónico con vistas a la reconstrucción de un discurso más complejo, plural y contextualizado sobre la globalización, la modernización, la democracia y la gestión pública.

Bibliografía

- ARNOLD-CHATALIFAUD, M.; TYUMALA, D.; URQUIZA, A. (2007) Colaboración, cultura y desarrollo: entre el individualismo y la solidaridad organizada *In*: ARNOLD-CHATALIFAUD, M. & TYUMALA, D. Colaboración, cultura y desarrollo. Santiago: Edicións MADFunción Soles.
- BHABHA, H (2003). O local da cultura. Belo Horizonte: Editora da UFMG;
- Breton, D. Adeus ao corpo: antropologia e sociedade. São Paulo: Papirus.
- BRINGEL, B. & ECHART, E (2009). Movimentos sociais e democracia: os dois lados das “fronteiras” *In* Bringel e Espiñeira (Orgs.) Caderno CRH 54 Dossiê: Movimentos sociais e política. V.21, n.54, set.-dez.
- CAILLÉ, A (1989). Critique de la raison utilitaire: Manifeste du MAUSS, Paris: Agalma/La Découverte.
- _____ (1995) Présentation. *In*: Revue du MAUSS semestrelle: Qu'est ce que c'est que l'utilitarisme? Une enigme dans l'histoire des idées, n.6, 2. Semestre.
- _____ (2000) L'anthropologie du don: le tiers paradigme. Paris: Desclée de Brouwer.
- _____ (2005) Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques d'autres, Paris: La Découverte/MAUSS.
- CAIRO, H. & BRINGEL, B. (2010) Articulaciones del Sur global: afinidad cultural, internacionalismo solidario y iberolatinoamericano en la globalización contrahegemónica *In*: CAIRO, E. y ROSFOGUEL, R. (et. al.) Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América. Madrid: IEPALA., post-colonial en las sociedades del Sur.

DÁVILA, F.R. (2003) Estado y movimientos étnicos en Ecuador. *In*: SEONE, J. (Compilador) Movimientos sociales y conflicto en América Latina. Buenos Aires: CLACSO.

DUSSEL, E. (2005) Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, E. (Org.) A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

ESCOBAR, A. (2005) O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? *In*: LANDER, E. (Org.) A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

FANON, F. (1975) *Pele negra, máscaras brancas*. Porto: Paisagem.

FORERO, E.S. & GARCÍA, E.G. (2007) La resistencia pacífica del EZLN en tiempos de globalización *In* Telleschi, T. y Carero y Forero, E.A.S. (Coords.) Espacio y tiempo en la globalización: Una visión de la transparencia en la información. Universitá de Piza/ Comisión Estatal para el acceso a la información Pública del Estado de Sinaloa-México.

FREITAG, M. (2009) Symbolisme et reconnaissance: Au dela de l'holisme et individualisme *In*: Revue du MAUSS Permanente [<http://www.journal-dumauss.net>].

GALCERÁN, M. (2010) Límites y paradojas de los universales eurocêntricos. *In*: GOLDNER, A. (1989) Pour une sociologie réflexive *In*: Revue du Mauss, n.4, 2. Semestre, p.11-26.

GOHN, M.G. (2003) Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais. Petrópolis: Editora Vozes.

_____ (2008) Abordagem teórica no estudo dos movimentos sociais na América Latina. *In*: BRINGEL & ESPÍÑEIRA (Orgs.) Caderno CRH 54 Dossiê: Movimentos sociais e política. V.21, n.54, set.-dez.

GROSFUGUEL, R. (2010) Descolonizar los uni-versalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial de Aimé Césaire a los zapatistas *In*: CAIRO, E.; GROSFUGUEL, R. (et al.) Descolonizar La modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América. Madrid: IEPALA.

HALL, S. (1992) A identidade cultural na pós-modernidade. 2ª. Edição, Rio de Janeiro: DP&A.

_____ (2003) Da diáspora: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

KRAMSCH, O. (2010) Dans le balon rouge? Entre el proyecto modernidad/ colonialidad latinoamericano y la Europa fronteriza realmente existente. *In*: CAIRO, E. & GROSFUGUEL, R. (et al.) Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América. Madrid: IEPALA.

LATOUCHE, S. (2009) La décroissance comme projet politique de gauche. *In*: Revue du MAUSS, n.34.

- MARTINS, P.H. (2008) De Lévi-Strauss a MAUSS – Movimento AntiUtilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.23, p. 105-130.
- _____ (2009a) Reterritorialización, nuevos movimientos sociales y democracia participativa en el cotidiano de América Latina. *In: Revista Convergencia*. Toluca (México), vol. 51, p. 17-44.
- _____ (2009b) Redes Sociais: ente o simplismo da ideologia utilitarista e a complexidade das mudanças sócio-históricas contemporâneas. *In: MARTINS & MEDEIROS. (Orgs.) América Latina e Brasil em Perspectiva: debates do Pré-Alas Recife*. ALAS/Editora da UFPE.
- MATO, D. (2002) Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. *In: D. Mato (Coord.) Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: FLACSO/ Universidad Central de la Venezuela.
- MAUSS, M. (2003) Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac & Naify.
- MEMMI, A. (2008) Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MIGNOLO, W. (2008) Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *In: Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324.
- QUIJANO, A. (2005) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In: LANDER, E. (Org.) A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- REVUE DU MAUSS. (2009) Que faire, que penser de Marx aujourd’hui? N. 34, segundo semestre.
- ROBERTSON, R. (1995) Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity In M. Featherstone, S. Lasch y R. Robertson (Eds.) *Global modernities*, PP. 25-44. London: Sage.
- SANTOS, B.S. (2008) A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez.
- SCHERER-WARREN, (2008) I. Redes de movimentos sociais na América Latina – caminhos para uma política emancipatória *In: Bringel e Espiñeira (Orgs.) Caderno CRH 54 Dossiê: Movimentos sociais e política*. V.21, n.54, set.-dez.
- TAYLOR, C (2005). *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- WALLERSTEIN, I. (2007) *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: BoiTempo.

SEGUNDA PARTE

Revisión de saberes colonizadores del cotidiano: redes,
familias y asociación democrática

CUARTO CAPÍTULO

Elementos teóricos para la crítica a la colonialidad de saberes sobre redes sociales

Introducción¹

Desde los años noventa, el desarrollo del pensamiento crítico y de las tesis poscoloniales y anti-utilitaristas comienza a valorar, además del económico, otros elementos de la acción social como los morales y culturales. También se observa entre los estudiosos el interés de considerar la diversidad espacial y temporal como fundamento para reconocer la pluralidad de experiencias de acción colectiva en la contemporaneidad. Los hechos inspiraron tales esfuerzos. Así, la emergencia de los nuevos movimientos sociales en la segunda mitad del siglo XX (Touraine, 1988), rompiendo con el monopolio discursivo del mito obrero, lleva a la sociología a abrirse a la diversidad de prácticas sociales e identitarias. En otra dirección, la sociología poscolonial reconoce la influencia excesiva de las experiencias europeas y norteamericanas sobre el movimiento teórico y pasa a proponer la inclusión del contexto local para la comprensión más adecuada de la diversidad de la acción colectiva (Bringel, 2010: 187). El conjunto de cambios históricos contribuye, de hecho, a una revisión significativa de la teoría de los movimientos sociales y a la búsqueda de una nueva praxis teórica.

Ahora, los cambios recientes producidos por los procesos de desterritorialización y reterritorialización en las sociedades complejas (Mato, 2007) imponen nuevos tipos de actores, de conflictos y de mediaciones, lo que contribuye a demostrar que la constitución de la identidad social, colectiva e individual, conoce influencias más amplias que las referencias substantivas y reduccionistas. Los conflictos sobrepasan las esferas sociales, políticas y económicas e involucran esferas culturales y simbólicas dándole profundidad a las luchas por el reconocimiento. Para H. Bhabha, lo teóricamente innovador y políticamente crucial es la necesidad de pasar de las narrativas originales y singulares (como las de clase o género) a integrar nuevas subjetividades producidas en la articulación de las diferencias culturales, ejemplificadas por las nuevas orientaciones sexuales, las nuevas movilizaciones étnicas y feministas, entre otras (Bhabha, 2003: 19-20).

Estos cambios teóricos y prácticos señalados son importantes pues muestran que los movimientos sociales viven en la actualidad un amplio proceso de diferenciación identitaria, revelando nuevas movilizaciones co-

¹ Este capítulo es una versión modificada y profundizada del texto "Redes sociales: un nuevo paradigma en el horizonte sociológico" publicado en la revista Cinta de Moébia (Chile) en 2009;

lectivas que escapan a las formas tradicionales de representación política. Estos cambios hacen evidente, entonces, que estamos viviendo desafíos teóricos importantes que exigen considerar la importancia de la diversidad, de la espacialidad y también de la traducción en el entendimiento de las acciones colectivas (Santos, 2008; Bringel, 2010). En otra dirección, se puede constatar el surgimiento de unidades diversificadas y autónomas de acción que dedican a su solidaridad interna una parte importante de sus recursos como lo recuerda A. Melluci (2001: 95), y también el nacimiento de nuevas “culturas nacionales” producidas desde las perspectivas de las minorías despojadas (Bhabha, 2003: 95). Esto nos conduce a redefinir los movimientos en las sociedades complejas como redes invisibles, de grupos, de puntos de encuentro, de “(...) circuitos de solidaridad, que difieren profundamente de la imagen del actor colectivo políticamente organizado” (Melluci, 2001: 97). En este capítulo, vamos a dedicar nuestra reflexión en el análisis de las redes para entender cómo está avanzando la sociología de las redes sociales en la contemporaneidad², por un lado, y cómo el pensamiento utilitarista hegemónico organiza estrategias para neutralizar la dimensión política del fenómeno red, desvalorizando el carácter innovador de la experiencia política grupal y reduciendo el carácter innovador del fenómeno a simples método alébrico o dispositivo tecnológico de conversación virtual.

Podemos proponer que el cambio de paradigma en las teorías de los movimientos sociales se da por la superación de las tesis holistas —que reducen los movimientos a cambios estructurales generales, tal y como lo ha hecho el marxismo con su teoría del movimiento obrero— y de las tesis individualistas —que reducen el cambio social a un juego de estrategias individualistas o de pequeños grupos por el control de los recursos colectivos, que llaman en general “capital social”. Para basar nuestra demostración sobre el paso de los movimientos sociales en dirección a las redes sociales vamos a apoyarnos en la teoría del don que explica adecuadamente el rol de las relaciones persona a persona para el éxito de las nuevas redes sociales. Para Alain Caillé, el paradigma emergente es el del don³, y su presencia se hace

2 Junto a los antiguos actores colectivos, las sociedades contemporáneas incluyen también a los individuos como los nuevos actores decisivos para su existencia. Como nos recuerda A. Melluci, la intervención de la sociedad se da en el sistema en su conjunto pero también en los individuos singulares, “en su capacidad simbólica individual, las posibilidades de cada uno de definir el sentido de su propia acción” (Melluci, 2001: 71). De acuerdo a lo aclarado por Arnold-Chatalfaud, Thumala y Urquiza, estas nuevas formas sociales individuales no deben ser evaluadas negativamente, antes bien es importante comprenderlas como signos de nuevas formas de solidaridad, como fundamentos de experiencias inéditas de colaboración colectiva, fundadas en la individualidad y la contingencia (Arnold-Chatalfaud, Tumala y Urquiza, 2007:22).

3 El don es un modelo de acción social revelado por Marcel Mauss en sus *Ensayos sobre el don*, de 1924 (Mauss, 2003), en los que busca demostrar que en todas las sociedades ya existentes se da un sistema de trueque generalizado, de donación, de recepción y de retribución de bienes simbólicos y materiales, incluso en ciertas sociedades primitivas que no conocían el Estado y el mercado. El don es un modelo triádico de la acción social,

cada vez más visible en los diversos dominios de la vida social y cultural, siendo ejemplificado por las nuevas formas de solidaridad en diversas esferas de la vida cotidiana, como aquellas de la economía y la familia, de la política y la comunidad. Como el don es, por su naturaleza, lo que permite superar la antítesis entre el yo y el otro, entre obligación y libertad, se comprende fácilmente que “(...) pensar de acuerdo al don implica aprender a superar la tensión no resuelta entre los dos grandes paradigmas en los que se dividen las ciencias sociales y buena parte de la filosofía moral y política, dada la necesidad de resolver estas oposiciones” (Caillé, 2000: 12).

La tesis central del presente texto es que el pasaje, de parte de los tradicionales movimientos sociales, a la forma de redes sociales revela la complejidad creciente de los elementos que participan en la construcción de las identidades colectivas, por un lado, y en la presencia de la agencia individual, en la formación de las decisiones colectivas, por otro. Sin embargo, entendemos que el reconocimiento más amplio de este nuevo campo teórico planteado por las micromovilizaciones colectivas es inhibido por la presencia de estrategias de colonización y de naturalización de las teorías de las redes y por medio de tesis utilitaristas que buscan reducir toda la acción colectiva e individual a motivaciones egoístas e interesadas, como lo hacen las teorías del “rational choice”. Las tentativas de colonización de las teorías de redes tienen un objetivo más profundo: aquel de impedir que la ciencia reconozca más claramente la importancia de los cambios históricos generados por las identidades sociales y culturales emergentes. Estas, sin embargo, son por su naturaleza un testimonio decisivo contra las teorías individualistas, reduccionistas y autorreferenciales, que discuten la fuerza del cambio histórico de las colectividades humanas en la contemporaneidad. Así, el objetivo central de este capítulo es desarrollar una crítica teórica al colonialismo del que sufre la teoría de las redes, con el fin de facilitar la sistematización de este nuevo paradigma sociológico, basado en la diferenciación, en la presencia confluyente de grupos e individuos y en la fuerza de las minorías que luchan por nuevas solidaridades y reconocimientos.

Redes sociales: usos generales y recepción en la sociología

El problema de la naturalización de la noción de redes sociales

La discusión en torno a la pregunta de si existe una sociología de las redes sociales y si ésta apunta hacia un nuevo paradigma sociológico no es

que integra en la comprensión de ésta no sólo las descripciones de las prácticas de los agentes sino, sobretodo, las funciones simbólicas que dan sentido a estas prácticas. Para quienes no conocen la discusión sobre el don hay un libro publicado en portugués de Jacques Godbout y titulado *O espírito da dádiva* que constituye una buena presentación de esta rica discusión teórica.

reciente. Ya en los años setenta, S. Leinhardt (1977) proponía que los estudios sobre redes apuntaban hacia un nuevo paradigma. Sin embargo, este debate no avanzó mucho desde entonces. Silvia Portugal, pensando específicamente en el caso del *network analysis* propone que, en el sentido kuhiano (Kuhn, 1975), a este modelo de análisis le falta la fuerza que tuvo el funcionalismo como movimiento paradigmático. Así, Portugal concluye que debido a la división de la teoría sociológica en perspectivas diferenciadas y también debido a lo lejos que está el campo interno de la disciplina de constituirse como teoría unificada, no se puede hablar de la emergencia de un nuevo paradigma (Portugal, 2007: 9).

A pesar de que estamos de acuerdo con la autora en lo que respecta, específicamente, al hecho de que el *network analysis* no constituya la base de un nuevo campo teórico, creemos que la cuestión continúa abierta y que es posible defender la perspectiva de las redes sociales como uno de los pilares teóricos centrales para el entendimiento de las nuevas movilizaciones colectivas. Para ello, sin embargo, tenemos que considerar dos puntos. Uno de ellos tiene que ver con el hecho de que la teoría social de las redes constituye un dominio de reflexión mucho más amplio que el del *network analysis*, que es apenas un procedimiento técnico y práctico usado por las teorías utilitaristas para colonizar la realidad social, como veremos más adelante.

En segundo lugar, tenemos que considerar, en la discusión sobre el tema al interior de las ciencias sociales y de la sociología, una especie de *naturalización* de la noción de redes sociales producida por una estrategia de colonización de saberes científicos, que impide el desarrollo de una comprensión más profunda del fenómeno. Es decir, un entendimiento reflexivo que permita explicitar los fundamentos normativos y expresivos de los cambios socio-históricos, que están en la base de la manifestación fenoménica de las redes desde la segunda mitad del siglo XX. La cuestión de la colonización-naturalización en el campo científico tiene que ver con el proceso de transformación de ciertas creencias filosóficas y religiosas en verdades científicas siendo caso ejemplar el dualismo metodológico del cartesianismo⁴. Gran parte del trabajo de la filosofía moderna del siglo XX fue desconstruir este entendimiento eurocéntrico⁵. Y es tarea de la crítica decolonial denunciar

4 En el desarrollo de la ciencia moderna, el principal proceso de naturalización se dio a partir del culto a una interpretación etnocéntrica del mundo, que tiene a Descartes como referencia, por la cual la naturaleza se divide en dos partes irreconciliables: por un lado, la naturaleza iluminada de la razón humana, por otro, la naturaleza caótica e irracional del mundo no humano. Este dualismo metodológico que propone la separación del sujeto con respecto al objeto fue muy útil para el proceso colonizador pues los conquistadores han justificado todo tipo de exploración y violencia en nombre de la importancia de asegurar la emancipación del sujeto iluminista eurocéntrico.

5 Uno de los puntos fuertes de la crítica moderna fue dado por M. Merleau-Ponty con su célebre *Fenomenología de la percepción*, editado por primera vez en 1945. En una entrevista dada a la Radio Nacional Francesa, en 1948, y criticando el modo en el que Descartes opera la separación metodológica entre los hombres y las cosas,

los dispositivos de control estadísticos y algébricos utilizados por la colonialidad del saber en este momento para desconocer la importancia crucial de las redes sociales como experiencia colectiva que se inscribe en el desdoblamiento de los movimientos sociales modernos.

La colonización-naturalización de las redes al interior del campo humanista se lleva a cabo a partir de dos estrategias: una de ellas al importar el término desde los campos discursivos de otras ciencias, como de la ingeniería, sin proceder a una crítica más sistemática de la operación de traducción teórica⁶; la segunda, de adoptar el sentido utilitarista de red en las ciencias sociales, sin considerar que la complejidad del real histórico exige integrarse a un nuevo marco interpretativo que amplía las motivaciones de los individuos por la asociación y la solidaridad colectiva más allá de la simple ganancia. En cuanto a la primera estrategia, debe ser señalado que con frecuencia, los investigadores sociales se sirven de la idea de red para definir, sin mayores cuestionamientos, todo sistema formado por el entrelazamiento de informaciones técnicas entre individuos y grupos sociales. Se puede decir, inclusive, que su uso en la ingeniería de sistemas ha marcado su difusión en el sentido común y, como desdoblamiento, en el campo de las ciencias sociales. Desde esta perspectiva, la red social obedecería a la misma lógica que todas las otras nociones corrientes de redes en los diversos campos del conocimiento y de la vida cotidiana (red óptica, red de arrastre, red neural, red eléctrica, red de espionaje, entre otras). En la sociedad aparecería, como lo propone E. Mance (2001), en forma de idea *simple*, o sea, como una idea autoevidente de uso funcional. Sin embargo, tal afirmación sobre la simplicidad de las redes, como veremos, no es nada simple. La simplicidad es solo un efecto de óptica que emerge desde la adopción de una forma de interpretación funcionalista simplificada de las redes, que contri-

el autor declara que Descartes “no veía en lo animal más que una suma de ruedas, palancas, resortes, en fin, una máquina...” (Merleau-Ponty 2004:27). Y en el trabajo de deconstruir esta lectura objetivista del mundo, propone que el ser humano despierte al mundo percibido redescubriendo en cada cosa “un cierto estilo de ser que la torne un espejo de las conductas humanas...” (op. cit. 29). Más adelante, en los años 60, M. Foucault extiende la crítica deconstruccionista demostrando que todo conocimiento objetivado —o meramente subjetivado— es falso, siendo la realidad, inclusive la de las instituciones sociales, hecha de formaciones discursivas (Foucault 2007). La enunciación de la deconstrucción como método científico avanza con los posestructuralistas. Ella tiene en J. Derrida una referencia importante, sobre todo en el campo lingüístico (Derrida 1967) y, en la actualidad, este método ha sido utilizado con mucha pertinencia y profundidad por C. Taylor (2005) para revelar las jerarquías morales ocultas en el proceso de constitución del self en la modernidad. Por fin, la deconstrucción hay que considerar que los saberes científicos en ciencias sociales no son acumulativos (Osorio, 2007:9) y que hay una relación estrecha entre el conocimiento (desconstruido) y los procesos de emancipación (Scribano, 2008).

6 En el campo de la ciencia, propiamente dicho, ya sea entre las ciencias “exactas” o entre las ciencias sociales, el término conoce interpretaciones múltiples y comunicantes entre sí. Esta es una clave para aquellos que se ocupan de la ingeniería de transportes, de sistemas de redes eléctricas y fisiológicas o de gestión estratégica (redes de hospitales, redes de escuelas, etc.). Los usos prácticos de la red por ingenieros y gestores privados y públicos tiene eficacia incuestionable en ciertos campos del conocimiento, particularmente en la gestión y el monitoreo de informaciones.

buye a camuflar la complejidad de las nuevas formas de movilizaciones colectivas en la sociedad contemporánea⁷.

Respecto a la segunda estrategia de colonización de la noción de red social, producida por la integración del sentido utilitarista de red en las ciencias sociales, observamos que aquí la identificación del sentido de red se transforma en una idea de ganancia material generalizada. O sea, el sentido utilitarista de red está muy influenciado por la valorización de una moral del comportamiento humano basada en el cálculo y el interés, que no considera otra comprensión más solidaria, generosa y humanista del fenómeno. Este segundo modo de naturalización de la noción de red nos parece más grave ya que contribuye a una creciente deshumanización de las prácticas sociales. Al hipervalorar la competencia egoísta y la privatización de las riquezas materiales y simbólicas colectivas por individuos y grupos, tal abordaje no estimula otros entendimientos que resalten la fuerza de la cooperación y la solidaridad social en la organización de las nuevas movilizaciones colectivas. En las ciencias sociales, disciplinas como el individualismo metodológico, la “rational choice” y el análisis institucionalista, tienden a incorporar la moral utilitarista en el análisis social de redes. A nuestro entender, como intentaremos demostrar en este capítulo, tales teorías son vehículos poderosos para la colonización del mundo de las redes sociales comunitarias por parte del sistema de pensamiento dominante, más conocido como neoliberalismo. Esta colonización pasa por la negación de la experiencia de los actores que están produciendo la acción colectiva y la transformación de esta experiencia en un método estadístico y geométrico usado para capturar el objeto idealizado por los científicos y planificadores⁸.

Los perjuicios provocados por las dificultades de las redes sociales de establecerse como un nuevo marco teórico, son revelados principalmente por perpetuación de mecanismos de expropiación de la experiencia de los actores sociales y activistas en el cotidiano de los barrios, comunidades y ciudades, lo que configura la colonialidad del saber simultáneamente en el campo de las ciencias sociales y de la vida cotidiana. Y también por la influencia de una visión ideológica utilitarista, que reduce la complejidad de los mo-

7 E. Mance afirma que “La idea elemental de red es bastante simple. Se trata de una articulación entre diversas unidades que, a través de ciertas conexiones, intercambian elementos entre sí fortaleciéndose mutuamente, y que pueden multiplicarse en nuevas unidades. Cada nodo de redes representa una unidad y cada hilo un canal por donde esas unidades se articulan a través de diversos flujos. (Mance 2001:24).

8 G. Agamber explica que la intención de expropiación de la experiencia del cotidiano y la transformación de la experiencia en método del conocimiento está inscrita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna (Agamber, 2008: 25-28). De hecho, la tesis cartesiana de separación metodológica entre el sujeto y el objeto sólo se explica teóricamente por esta desvaloración de la experiencia vivida como base del conocimiento para glorificar objetos (científicos) elegidos abstractamente y que pueden ser controlados por los científicos, por la producción de la verdad científica. Para nosotros, esta operación de expropiación de la experiencia está aconteciendo en este momento en el campo de los movimiento-redes sociales;

tivos de la práctica social en redes a un valor moral egoísta y calculador. El desconocimiento de este hecho lleva a los estudiosos de redes, en general, a olvidar algo que Melluci (2001) ya explicaba con claridad, pero que parece no haber sido debidamente registrado en una perspectiva integral, a saber: que existe una relación estrecha de las redes con las nuevas manifestaciones socioculturales y con los desdoblamientos de los movimientos sociales en las sociedades complejas⁹. Queremos subrayar la idea de entendimiento integral para llamar la atención sobre el hecho de que la legitimación de las redes sociales como un nuevo campo sociológico, exige discutir la coherencia entre las nuevas tesis teóricas y la complejidad creciente de la realidad socio-histórica, que ya no puede ser explicada ni por los paradigmas tradicionales holistas —que identifican el movimiento social con totalidades identitarias de la clase obrera—, ni por los individualistas —que identifican el movimiento social con las estrategias individualistas— como lo hacen las teorías colonizadoras que estamos interrogando en este capítulo.

Las evidencias en lo cotidiano son un buen punto de partida para que retomemos los caminos de una reflexión más profunda del tema, pues es exactamente por la negación del contexto que la ciencia colonial busca organizar su biopoder. Es evidente, por ejemplo, el aumento del prestigio que las redes sociales vienen ganando entre los interesados en los debates sociológicos¹⁰. Éstas despiertan un sentimiento de emergencia entre los que estudian la emancipación de la sociedad civil, la gestión social solidaria y la democracia participativa. Las redes también atraen el interés en ascenso de los investigadores y de los editores de libros académicos. La idea de una sociología relacional fundada en redes es estimulante para aquellos que desean superar el dilema sociológico clásico entre estructura y agencia. Pero este interés teórico-práctico del tema de redes viene siendo neutralizado progresivamente por abordajes que no valoran su actualidad socio-histórica, fenomenológica y normativa. De ahí que haya actualmente un proceso intelectual orientado hacia el rechazo de la red como experiencia, al mismo tiempo que se refuerza su interpretación utilitarista y formalista, lo que, sin duda alguna, interfiere negativamente en el entendimiento del carácter relacional

9 A. Melluci nos recuerda que las movilizaciones colectivas vienen asumiendo formas organizativas que escapan a las categorías de la tradición política, pues son marcadas por “unidades diversificadas y autónomas que dedican a la solidaridad interna una parte importante de sus recursos” (Melluci, 2001: 95). Por su parte T. Villasante aclara que estamos pasando de una fase de sociedad compleja, marcada por el movimiento comunitario, hacia otra caracterizada por “varios movimientos ciudadanos”. Por el hecho de que las identidades sociales están fracturadas por motivos diversos —miedos, condicionantes de clase, degradación del ecosistema etc.— se torna decisivo comprender las relaciones internas de los sujetos que son rizomáticas, múltiples, fracturadas y fractales, influyendo sobre los estilos, conductas e ideologías (Villasante, 2002: 38).

10 En España se edita una revista virtual muy importante titulada REDES – *Revista Hispánica para el análisis de redes sociales* (<http://revista-redes.rediris/es>); al lector interesado que desee confirmar nuestras observaciones le sugerimos visitar el sitio de la revista.

de las redes sociales. Finalmente, esas diferentes lecturas de las redes en las ciencias sociales no contribuyen, por consiguiente, para valorar el carácter innovador de la red como marco interpretativo de las nuevas movilizaciones sociales y culturales.

Sin embargo, creemos que la existencia de una producción múltiple e incluso caótica, no debe ser vista como un impedimento estructural por los esfuerzos de sistematización de una sociología de las redes sociales que haga avanzar concretamente el entendimiento de las nuevas movilizaciones colectivas en mundos transterritorializados. En este sentido, pensamos que es posible avanzar en tanto seamos capaces de indicar los aspectos que bloquean la discusión. Entre éstos, como procuramos demostrar, se encuentran en primer lugar aquellos estudios que subrayan el decaimiento de los fundamentos socio-históricos y morales del fenómeno de las redes.

Una primera y provisional tentativa de clasificar la abundancia caótica de estudios sobre redes sociales

Al analizarse la producción académica sobre esta temática en el campo discursivo ibero-latinoamericano, se perciben algunos trazos significativos: a) existe una producción muy rica y diversificada sobre redes sociales; b) a pesar de esta riqueza diversificada, la producción se muestra fragmentada, como un pensamiento abundante y caótico, que impide valorar correctamente los avances efectivos en los estudios del área. En este sentido, Portugal tiene razón al afirmar que la multiplicidad de perspectivas diferenciadas impediría identificar un nuevo paradigma dominante (Portugal, 2007).

Para que modifiquemos tal visión confusa de las redes y hagamos la crítica correcta del sujeto red, tenemos que procurar ofrecer un mínimo de organización a este conjunto amplio y diversificado de textos sobre el tema. Pues para nosotros ellos apuntan en conjunto hacia una dirección clara, aquella que busca construir teorías más complejas para explicar la creciente diferenciación social. Pero los esfuerzos de organizar mínimamente el campo discursivo exigen avanzar en la crítica teórica.

En primer lugar, tenemos que discutir el criterio adecuado para proceder a organizar el conjunto diversificado y caótico de estudios sobre el tema. Y el criterio que consideramos apropiado para tal operación clasificatoria tiene que ser necesariamente el de la posibilidad de visualizar los niveles de deconstrucción de las nociones colonizadas de redes sociales y que fueran naturalizadas, teniendo como punto de partida el más simple, esto es, las nociones menos elaboradas desde el punto de vista de la discursividad. Con esta clasificación creemos posible organizar provisionalmente la crítica antiutilitarista y decolonial del modelo hegemónico que viene influyendo en la

cualidad de la producción teórica sobre redes, demostrando también que la presencia del utilitarismo y del colonialismo del conocimiento no revela sólo una lucha por significaciones dentro del campo científico, sino que manifiesta igualmente la presencia de un pensamiento hegemónico y autoritario que vincula la ciencia con el imaginario del neoliberalismo.

Desde ya podemos proponer, preliminarmente, que la producción ibero-latinoamericana tiende a localizarse en dos niveles de interpretación de redes que, como demostraremos, son ambos insuficientes por no producir una visión integral del fenómeno. Hay un primer grupo de autores que reproducen, de cierto modo, el sentido común, o sea, que consideran la red como algo *simple*: “(...) una articulación entre diversas unidades que, a través de ciertas conexiones, intercambian elementos entre sí, fortaleciéndose recíprocamente, y que pueden multiplicarse en nuevas unidades” (Mance 2001: 24). En esta perspectiva, la idea de redes no conoce mayor elaboración teórica y se hace referencia a éstas principalmente por su fuerza metafórica, sin una preocupación por profundizar en sus dimensiones históricas, culturales y simbólicas. En este grupo están aquellos que aplican la noción para describir antiguos y nuevos arreglos de poder (Adler-Lomintz 1994; Macías, 2002); también aquellos que consideran la red como recurso a priori para describir las nuevas movilizaciones sociales y prácticas cotidianas (Alonso Davila 1992; Requena Santos 1994; Mance 2001; Mariadaga, Abello Llanos y Sierra García 2005); y los que usan la noción de redes para explicar las transformaciones de las organizaciones y del mundo del trabajo (Requena Santos 1991; Rodrigues 1995; Molina 1995). Es posible prolongar esta clasificación para incluir los estudios sobre género, etnia, educación, violencia, entre otros.

El segundo grupo de autores, a diferencia del primero, no usa la idea de red sólo como metáfora sino que busca teorizarla y sistematizarla con el fin de intervenir en la realidad social. En este caso, la idea de red se abre más claramente para la inclusión de sistemas funcionales articulados por individuos y agencias humanas, y los estudios teóricos tienden a inspirarse en dos grandes líneas de pensamiento. Una de ellas, que podemos denominar como técnico-pragmática (pragmatismo en el sentido común, no filosófico), incluye los autores que ven estos intercambios como redes socio-técnicas (Callon 1989; Musso 2003; Latour 2005; Castells 2007). La otra línea, que podemos denominar como utilitarismo individualista, abarca aquellos defensores del *network analysis* para quienes las redes son modalidades de movilización causal de recursos e informaciones, envolviendo a individuos autónomos —autonomía radical o parcialmente condicionada por estructuras— en torno a objetivos estratégicos e interesados (Granovetter 1983; Bourdieu 1999; Coleman 1990; Lin 2001; Putnam 2002). Las teorías sobre

el capital social, el individualismo metodológico y el “rational Choice”, en uso dentro de los estudios de red en América Latina, se apoyan en general en esta visión más propiamente utilitarista de las redes.

Dependiendo del caso, aquí la noción de recursos estratégicos adquiere la denominación de capital social, capital simbólico, o de cultura cívica. Este segundo módulo de saberes y prácticas ha tenido una amplia aceptación entre aquellos autores de lengua portuguesa que se interesan por las políticas públicas y por las nuevas modalidades de gestión del Estado y del territorio geosocial. En Brasil, en particular, es significativo el número de autores que utilizan la noción de redes sociales con este fin de planificación e intervención como, por ejemplo, Abramovay (2000) en la agricultura, Marques (2002) en las políticas de saneamiento urbano, Fontes (2004) en el tercer sector y Fleury y Duverney (2007)¹¹ en las políticas de salud. Dentro de la producción en lengua española hay mayor preocupación por la difusión de textos diversos sobre las cuestiones teóricas y metodológicas resultantes del abordaje utilitarista e individualista de redes, como vemos en Canals (1991), que tiene interés en los conceptos operatorios, Herrero (2000) con problemas de definición y traducción, Pizarro (2000) y Gil (2002) con los usos de red.

Esta primera aproximación aún imprecisa es, sin embargo, importante para revelar el interés que el tema de las redes viene despertando al interior de las ciencias sociales. Es decir, el fenómeno de la red tiene claramente amplia y creciente aceptación en el mundo académico pero viene conociendo, como intentamos demostrar aquí, una teorización en cierto modo limitada por la fuerza de las argumentaciones utilitaristas en el campo humanista.

Algunas consideraciones iniciales sobre la crítica antiutilitarista de las redes sociales

Para que podamos desarrollar una crítica antiutilitarista de las redes sociales, de modo que contribuyamos a desnaturalizar los usos corrientes y rasos dominantes, tenemos que centrar nuestro enfoque en un entendimiento de las redes que promueva la doble hermenéutica recordada por B. S. Santos, aquella de la *sospecha* y de la *recuperación*, por la cual no podemos comprender las partes sin entender cómo “trabaja” el todo y viceversa (Santos 1989: 11-12). Tales actitudes de sospecha y recuperación pueden ser visualizadas en dos niveles de complejidad teórica: entre el subjetivo y el

¹¹ S. Fleury y A.M. Duverney, por ejemplo, desarrollan la noción de “redes de políticas” (2007:9-10) para designar las nuevas estructuras organizacionales policéntricas que revelan una mayor complejidad de los procesos administrativos nacidos de los procesos de descentralización en el área de la salud en Brasil.

objetivo, y entre el saber científico y el saber común. Un abordaje relacional y dialógico que atienda tales requisitos paradigmáticos debe ser capaz de articular los motivos y condicionantes intersubjetivos de los sistemas de relación con las modalidades objetivas de aparición de las formas sociales, procurando demostrar que el plano objetivo está condicionado por el subjetivo, como el agua, por ejemplo, está condicionada por las moléculas de oxígeno e hidrógeno que la constituyen objetivamente como sustancia líquida.

El abordaje interaccionista comprometido con la revalorización de la experiencia de la acción social, o sea, abierto a la articulación de lo objetivo y de lo subjetivo, debe resultar de una serie de estudios que avanzan en esta dirección, hecho de forma explícita pero tradicionalmente de modo discreto por autores como Simmel (1999) y Mauss (2003), y de forma declarada por autores como Elias (1994) y Melluci (2001). Éste último hace énfasis en el valor de la cualidad de los intercambios, no para negar el interés de las operaciones de base cuantitativa, sino para evidenciar la fuerza del simbolismo y de la diversidad de posibilidades intersubjetivas de constitución de la realidad social¹². No se trata, debe aclararse, de establecer una bipolaridad entre red objetivada y red subjetivada, sino de superar tal dilema —que es falso— para proponer una visión de redes sociales que responda hermenéuticamente a los principios de interacción y de reciprocidad en la experiencia social. Se trata de abrir la concepción de red hacia un entendimiento complejo que articula instituido e instituyente, valorando la influencia del simbolismo sobre las prácticas objetivadas. Tal enriquecimiento conceptual del uso sociológico de redes, a partir de la consideración de los elementos intersubjetivos, permite establecer las bases para la crítica teórica del pensamiento monológico dominante. Esta crítica busca demostrar que tal pensamiento es reduccionista por articular un entendimiento fragmentado, funcionalista e individualista de la realidad social. Y esta fragmentación tiene un sesgo ideológico por inducir a una lectura simplificada de la práctica social y a un pensamiento único utilitarista sobre las redes. Los resultados de esta crítica son el reconocimiento de la diversidad de posibilidades de organizaciones en redes, que pueden surgir en varios contextos sociales, históricos y culturales, desde lógicas diversas, causales y no causales, continuas pero también discontinuas, visibles e invisibles, lineales y reticulares.

A diferencia de las teorías utilitaristas y coloniales, formadas por conjuntos de saberes y prácticas que son sistemas relativamente cerrados,

12 Particularmente, creemos que la teoría de la dádiva tiene un papel importante para avanzar en esta ruptura epistemológica, permitiéndonos entender los factores de complejidad, normatividad y reflexividad de las prácticas sociales desde una perspectiva anti-utilitarista. En un texto anterior, en cual tratamos esta discusión, propusimos que las estructuras simbólicas y paradójicas del don y de la reciprocidad (Martins, 2004e) son instituyentes con relación a las estructuras funcionales y cognitivas objetivadas de las relaciones sociales.

monitoreados y organizados a partir de una lógica de causalidades mecánica y/o funcional que rechaza la experiencia del cotidiano, las teorías de redes interactivas en la perspectiva antiutilitarista y decolonial presuponen la presencia de sistemas paradójicos y abiertos al diálogo con otros sistemas interactivos (dimensión hermenéutica), la vivencia de los actores sociales (dimensión fenomenológica) y las obligaciones colectivas que nacen de la deuda simbólica entre individuos y grupos (dimensión de la dádiva). El principio de lo paradójico, subyacente en la visión interactiva de redes, permite hacer énfasis en las multideterminaciones del hecho social, la variedad contradictoria de motivaciones antropológicas que escapan a cualquier racionalidad instrumental, motivaciones que son, sobre todo, expresivas y dialógicas (Martins 2004: 25)¹³.

En el plano de las instituciones humanas, hay que reconocer que esta perspectiva antiutilitarista, aquí adoptada, permite revelar el tema de las redes sociales como si fueran la punta del iceberg que nos muestra las señales de una gran modificación de los formatos de organizaciones tradicionales y el surgimiento de formatos abiertos a una nueva complejidad técnica, cognitiva, emocional y simbólica, que tiene como telón de fondo la reconfiguración de los contextos donde se dibujan las relaciones humanas. Los formatos tradicionales eran estructuras piramidales y centralizadas en núcleos de poder y de comando, a su vez relativamente centralizados y rígidos. En la modernidad, ellos fueron sustituidos progresivamente por sistemas descentralizados y flexibles como son las redes¹⁴. Y en la actualidad, podemos ver, que tal proceso de diferenciación social, técnica y cultural se está profundizando, exigiendo nuevas mediaciones políticas, culturales y organizacionales.

Dificultades de la sociología de redes para fijar su propio campo de investigación

En realidad, el desarrollo del campo de investigación científica, propio de las redes sociales en la sociología, presenta, de inmediato, dos desafíos que necesitan ser enfrentados: uno conceptual, otro metodológico. El con-

13 En el campo de la política pública, en Brasil, esta tercera vía ha tenido gran aceptación entre los que estudian el hecho asociativo (Scheren-Warren, 2005; Gohn, 2003) y las acciones públicas regidas por el don (Martins, 2006; Moreira, 2006; Lacerda, Pinheiro e Guizardi, 2006).

14 Los sistemas tradicionales todavía subsisten, obviamente. Nos basta ver los poderes burocráticos centralizados de los Estados nacionales, la familia patriarcal dominante en áreas rurales y urbanas o las iglesias monoteístas fundadas, frecuentemente, también sobre figuras poderosas. Pero estas formas organizacionales tradicionales vienen siendo revisadas a partir de nuevos sistemas descentralizados, formados por núcleos autopoieticos con comandos múltiples y flexibles, como se observa en empresas de software, cuando pensamos en organizaciones privadas, o entonces en las estructuras de las ONG's y asociaciones, cuando pensamos en las organizaciones de la sociedad civil.

ceptual separa a quienes entienden las redes sociales como un fenómeno histórico, resultante de la difícil diferenciación social y cultural de las sociedades complejas, de quienes las ven como artificios creados racionalmente por los individuos para realizar ciertos objetivos técnicos personales o de su grupo de preferencia. Este segundo grupo se afilia a la tradición de la filosofía utilitarista, según la cual todos los individuos son por esencia egoístas y el fin de la vida social es atender a estas demandas individuales o de grupos de interés. Este es el pensamiento hegemónico sobre redes que valora no las relaciones entre personas sino el uso tecnológico de la experiencia social humana como método de control de la acción, como lo hacen los que reducen las redes a ecuaciones algébricas, o como método de control de creencias y sentimientos, como lo hacen los adherentes de las redes virtuales.

En cuanto al primer grupo, quienes entienden las redes no como artificio sino como fenómeno histórico y vivencial, tenemos aquí una herencia antiutilitarista y humanista amplia que define la red a partir de una pluralidad de motivaciones, entre las cuales el interés es apenas una de las razones que explican por qué las personas interactúan y forman la vida social. Este pensamiento no es hegemónico, sin embargo, como veremos, ofrece las condiciones teóricas y metodológicas reales para pensar las redes como posibilidad de renovación del paradigma sociológico.

El segundo eje, el metodológico, es un desdoblamiento del primer eje teórico. Ahí, si las redes son meros artificios, su operacionalización depende casi exclusivamente de modelos matemáticos, que permiten la realización de los cálculos estratégicos de los actores involucrados. Pero en caso de considerar las redes como un fenómeno histórico, entonces tenemos que ampliar tanto la comprensión del fenómeno red —con la incorporación de abordajes fenomenológicos y hermenéuticos—, como con el uso de otros métodos y técnicas que permitan ampliar la atención del observador a la realidad estudiada.

La atracción creciente de la idea de redes sociales como categoría analítica en la sociología se justifica por la necesidad de explicaciones más dinámicas, fluidas e interactivas para dar cuenta de la complejidad creciente de las sociedades contemporáneas, tanto en el plano macrosocial, como en el meso y microsical. La importancia del entendimiento de la sociedad contemporánea como un sistema complejo, abierto a múltiples tipos de interacción con los ambiente exteriores —movidos por presiones diversas resultantes de variados niveles de organización de las acciones sociales y regulados por mecanismos como los de la democracia, de los movimientos sociales y culturales, y por la economía de mercado— exige necesariamente nuevas modalidades de organización de los vínculos sociales como las de las redes sociales.

Un punto de partida: el plano mesosociológico

Para profundizar nuestra discusión tenemos que considerar un punto de partida. Éste es dado al constatar que la importancia de la discusión sobre redes al interior del campo sociológico emerge del reconocimiento de la importancia que tiene la estructuración de una subdisciplina sociológica abocada hacia el estudio del plano mesosociológico¹⁵. Sin embargo, a diferencia de lo que pasa en las “ciencias exactas”, la aplicación práctica de la idea de red en los estudios de lo social todavía es problemática, sugiriendo dificultades importantes tanto en el tratamiento teórico como en las metodologías de abordaje de la realidad social.

En el ámbito de lo social, las teorías de redes surgen de los esfuerzos por explicar formas mesosociológicas que no pueden ser visualizadas ni desde abordajes macrosociológicos, delimitados por grandes estructuras explicativas, ni desde planos microsociológicos, centrados sólo en las motivaciones individuales. La noción de red emerge, por consiguiente, como la base de una sociología mesosociológica indispensable para los que se preocupan por explicar los sistemas de relaciones humanas en los espacios de lo cotidiano, teniendo como objeto de estudio grupos pequeños y medianos u otros más diversos como redes de movimientos sociales, redes de estudiantes, redes de escritores, redes de simpatizantes de un equipo de fútbol, redes familiares, entre otros.

En la práctica, sin embargo, hay problemas diversos en la aplicación de las teorías corrientes de redes en este plano mesosociológico. Entre estos problemas pueden ser resaltadas las dificultades de los abordajes dominantes de redes para entender el carácter relacional propiamente dicho de la práctica social en grupos. M. Granovetter percibió esto al recordarnos que, a pesar de que el análisis de las redes sociales debiera permanecer a igual distancia de concepciones “sobresocializadas”, como la del estructural-funcionalismo de Parsons, que de concepciones “subsociologizadas”, como la del reduccionismo de ciertas tendencias de la psicología experimental. Así, nos recuerda, que las dos concepciones criticadas comparten una misma concepción atomizada de la práctica social, aquella de poner en posición secundaria la dimensión relacional. Según la concepción “sobresocializada”, los individuos serían ato-

¹⁵ Dos autores fueron pioneros en garantizar el éxito de esta empresa, uno de ellos J. Moreno, con la sociometría (Moreno, 1987), el otro, J. Barnes, con el estudio de campos sociales originales (Barnes, 1954). A este último es atribuido el mérito de haber utilizado por primera vez el término “social network” en los años 50, sin embargo los estudios sociométricos de Moreno ya habían sido sistematizados desde los años 30. También hay que resaltar los estudios de la antropóloga E. Bott, la primera en demostrar mediante la investigación empírica que la dinámica de la familia no depende sólo de los motivos de los individuos del grupo, sino también de las relaciones que los miembros establecen con otros como parientes, amigos etc. (Bott, 1976). A partir de este momento, los estudios sobre redes sociales en la sociología pasan a ser crecientemente reconocidos por su valor teórico y metodológico para estudiar de pequeños y medianos grupos en las sociedades complejas.

mizados por la sumisión mecánica a normas exteriores, la “subsociada” ve a los individuos atomizados por una tradición utilitarista que reduce las motivaciones individuales a una lógica de interés mercantil (Granovetter, 2000: 35). Pero la propia posición teórica de Granovetter con respecto a este problema epistemológico es indiscutible. Sus tesis, por ejemplo, sobre lazos fuertes y lazos débiles, no parecen escapar mucho a los abordajes “subsociados”. Él acaba por adoptar teorías racionalistas y funcionalistas que, en el fondo, no son tan distantes de las lógicas behavioristas de ciertas tendencias de la psicología. Pues psicólogos motivacionales y sociólogos racionalistas tienden a circunscribir la acción humana a partir de mecanismos de causalidades de acción que son insuficientes para superar el dilema actual en el uso de las redes, que el propio Granovetter apuntó.

Por consiguiente, a pesar de que la noción de redes constituya una innovación sociológica innegable, creemos que la discusión teórica viene siguiendo rumbos preocupantes con desdoblamientos ambivalentes que dejan ver la sombra del utilitarismo y del avance de la colonialidad del saber en el interior del campo científico. Los que simpatizan con el abordaje estructural tienden, de algún modo, a incorporar los esquemas de totalidad presentes en las obras de Durkheim y Parsons. Paralelamente, está aquel otro grupo de autores simpatizantes del individualismo racionalista que son influenciados por el funcionalismo sociológico y también por la psicología behaviorista. Estos valorizan más los estudios sobre las motivaciones individuales utilitaristas al creer que a las racionalidades de los actores se le sobreponen las órdenes estructurales en la formación de redes.

Sin embargo, tanto estructuralistas como individualistas tienen dificultades para comprender las prácticas como articulación dinámica de lo subjetivo con lo objetivo que envuelven directamente a los actores sociales en sus experiencias directas. En este sentido, es importante señalar los esfuerzos de los que, influenciados por la antropología británica y por autores como Wolfe (1978), insisten en la posibilidad de apartarse de los abordajes estructuralistas e individualistas para detenerse directamente en el análisis de las relaciones sociales concretas. Pero tales esfuerzos venidos de la antropología son limitados debido, sobretodo, a las resistencias tradicionales de sociólogos formados en la escuela positivista a integrar los elementos simbólicos e intersubjetivos de la práctica social.

Utilitaristas y antiutilitaristas: luchas por las significaciones de las redes al interior del campo sociológico

El surgimiento de un pensamiento hegemónico acerca de las redes, marcado por la influencia moral del utilitarismo —filosofía que elige el interés

egoísta como motivo supremo en el momento en el que los individuos deciden sus preferencias al interior de la sociedad— viene produciendo nuevas divisiones entre los estudiosos de redes, reproduciendo una disputa más amplia en el campo de la sociología (Martins, 2008). Los autores utilitaristas entienden la red social como un recurso estratégico y artificial, accionado por individuos y grupos con finalidades instrumentales y guiados por intereses racionalistas individuales y grupales. Esta orientación contribuye a reforzar el pensamiento monológico dominante que es el de colonización de la teoría de las redes sociales para reducir la experiencia a métodos de control de la realidad. Por el contrario, existe un conjunto desorganizado de autores que intentan entender las redes no como un instrumento sino como un presupuesto sistémico de la vida social; la red como condición significativa para la existencia de procesos de diferenciación social propios de sociedades complejas. Esos autores contribuyen al surgimiento de pensamientos y saberes contra-hegemónicos. En este caso, las redes son vistas como posibilidades fenoménicas y discursivas de emancipación de conocimientos y prácticas que se encuentran reprimidas y/o inhibidas.

Podemos tomar como ejemplo, para ubicar este embate, el caso de los cambios verificados en el campo biomédico en la actualidad, a partir de presiones importantes ejercidas por fuerzas diversas: por un lado, el saber biocartesiano utilitarista que se propone el único saber verdadero sobre la salud; por otro lado, los diferentes saberes de cuidados ya existentes como la medicina doméstica y la medicina chamánica, construidos a partir de experiencias vividas y reproducidas por las tradiciones y memorias, que fueron reprimidas y perseguidas durante mucho tiempo y que, incluso de forma desorganizada, vienen cuestionando el monopolio del saber médico por el biocartesiano de la clínica médica (Martins, 2003). Estos cambios al interior del campo médico y en sus fronteras son reflejo de otros que vienen ocurriendo en la vida social, teniendo como una de sus principales legitimaciones las nuevas redes interactivas de lo cotidiano.

El hecho de que las teorías hegemónicas sobre redes apenas entiendan el lado objetivo e instituido de la práctica social, desestimando la variedad de discursos posibles en la construcción de la realidad, como lo demostraremos a lo largo del presente capítulo, contribuye decisivamente con las dificultades de sistematización de teorías más complejas sobre las redes sociales. Así, de una u otra forma, el avance del debate en el sentido de permitir la estructuración de este campo disciplinar de la sociología de las redes sociales, exige ampliar la noción de red, de modo que se consideren como igualmente válidas las dimensiones objetivas y subjetivas, materiales y simbólicas. La integración de las significaciones subjetivas en el análisis de redes exige, naturalmente, otros abordajes interpretativos más complejos —fenomeno-

lógicos y hermenéuticos— que son desconocidos por la mayor parte de los teóricos de redes. Estos últimos abordajes, así como lo entendemos, son más adecuados para el conocimiento profundo de lo cotidiano en las sociedades complejas de la actualidad. Al poner en relieve diferentes niveles de percepción de la realidad humana, de variedad de entendimientos de los lenguajes socioculturales y de narrativas de la vida cotidiana —que están siempre entreveradas con estimaciones lógicas y emociones incalculables—, se revela toda la complejidad de lo real. Y sin la discusión sobre el simbolismo todo análisis de redes permanece en cierto modo superficial, ya que son evacuadas las significaciones formadas por las intersubjetividades que fundamentan la vida social.

Como lo señala Lemieux, al analizar los estudios sobre redes, se puede percibir que hubo un exceso de modelización en perjuicio del entendimiento de las prácticas de los actores involucrados (Lemieux, 1999: 7). Para Granovetter, simpatizante de las tesis de corte racional, la responsabilidad sería de las teorías de red basadas en el análisis estructural que habrían evacuado los contenidos, perjudicando el entendimiento de la complejidad de las situaciones individuales. Este reprueba el análisis estructural por el hecho de perderse en los detalles de los análisis cuantitativos de redes hasta el sectarismo (Granovetter 2000: 35). Desde la perspectiva contraria, los simpatizantes del análisis estructural critican a aquellos que acumulan datos descriptivos sobre las trayectorias individuales sin ninguna fuerza explicativa, como sería el caso de los individualistas metodológicos y los de corte racional. Pero, aclara Mercklé, esta propensión al deductivismo es común tanto en los adeptos al análisis estructural como en aquellos de corte racional, conduciendo frecuentemente a formas de raciocinio sociológicas particulares, en las cuales el estatuto, de hecho, aparece algunas veces como secundario (Mercklé 2004: 105). Como ambas vertientes desvalorizan la dimensión intersubjetiva, por consiguiente las metodologías adoptadas también carecen del valor de métodos orientados hacia la atención de situaciones subjetivas tales como historias de vida, de grupos focales, de investigaciones participantes, entre otras.

En esos años en los que vivimos reflexionando sobre el carácter y la aplicabilidad de las redes, llegamos a constatar que la noción sufre entonces de una indefinición crónica, producida por sus múltiples, contradictorias y superficiales lecturas, lo cual compromete su interés práctico para la comprensión de la naturaleza, sentidos y rumbos de los nuevos grupos emergentes y de sus identidades socioculturales. En la medida en que los elementos intersubjetivos y la experiencia del cotidiano no son considerados seriamente en la discusión sobre hermenéutica de las redes, el entendimiento de lo que sea “racionalidad humana” se limita fatalmente a una visión técnica, des-

humanizada y moralmente comprometida con el utilitarismo materialista e individualista. Por consiguiente, las mayoría de las veces, la noción de redes ha servido sólo para justificar, mediante lindos gráficos visuales y fórmulas de álgebra aparentemente complejas, opiniones banales sobre la vida social, que denotan poca claridad científica y revelan un compromiso sospechoso con las ideologías neoliberales y coloniales. Esta es la herencia del peso del utilitarismo en el debate sobre redes sociales.

Siguiendo la propuesta de K. Wilber acerca de conceptos rasos y profundos (Wilber 2006), pensamos particularmente que aquellas lecturas que apuntan hacia la dinámica utilitarista, funcional e individualista son rasas y conservadoras por construir una interpretación limitada de la realidad. A aquellas otras que revelan el amplio elenco de determinaciones antiutilitaristas y que se preocupan por vincular la dinámica relacional y no sólo los elementos objetivos y cuantificables, sino, igualmente, los motivos simbólicos y subjetivos de la acción social, las denominamos profundas y emancipadoras. Las divergencias entre ambas tendencias se deben básicamente al hecho de que un pensamiento de simplificación que sólo da cuenta de un aspecto de la realidad —como es el caso de las teorías funcionalistas y utilitaristas— no puede cubrir la totalidad sistémica humana, que exige mapeos teóricos y metodológicos más amplios y profundos del punto de vista cognitivo, emocional, político, estético y moral.

Algunos puntos para orientar el desarrollo del debate

La discusión sobre las perspectivas paradigmáticas de las redes sociales ciertamente no se agota en los límites de un texto como éste. Sin embargo, para estimular el debate, nos gustaría registrar algunos puntos que nos parecen centrales en esta discusión:

1. Tanto las teorías de redes del análisis estructural como aquellas otras basadas en la visión racional y en el individualismo metodológico comparten un mismo enfoque utilitarista, colonial, y unilateral, para explicar las racionalidades e intereses de los actores en situaciones sociales de grupo, privilegiando para ello los análisis deductivos basados en modelos matemáticos y estadísticos y en la expropiación de la experiencia. Luego, tales métodos y técnicas no dan cuenta, de hecho, de la complejidad de las prácticas sociales. Por consiguiente, los estudios actuales de redes revelan la presencia de un embrollo de teorías —análisis estructural, funcionalismo, visión racional, individualismo metodológico, teorías de capital social, teoría de gráficos y álgebra lineal— que se comunican sin rigor teórico entre sí. La hegemonía del utilitarismo en el campo científico

viene significando la ampliación de las distancias entre la pretendida novedad teórica, que sería dada por las teorías de redes, y la pobreza de las teorías estadísticas y matemáticas, accionadas para probar la validez empírica —por deducción— de la pretendida racionalidad de los actores sociales en las redes. El análisis de las redes sociales ha permanecido, entonces, más como dominio privilegiado de la formalización matemática y de la simulación que de la investigación empírica, más de la deducción que de la inducción, más de la modelización que de la interpretación (Mercklé 2004: 104) y siempre a servicio de las estrategias de colonización del campo científico y de las ciencias sociales. Para hacerle frente a su insuficiencia explicativa, los teóricos utilitaristas e individualistas vienen intensificando sus investigaciones en dos direcciones: una de ellas, en el plano teórico, apoyándose en las teorías del capital social para realizar la traducción adaptativa necesaria de las tesis individualistas a los fenómenos de red; la otra, en el plano metodológico, aproximándose a la ingeniería de sistemas para incorporar modelos matematizantes bajo el supuesto erróneo de que las ciencias “exactas” pueden cubrir, con sus tesis positivistas, la incapacidad que enfrenta el utilitarismo para explicar el carácter expresivo de lo cotidiano en el mundo contemporáneo.

2. La alianza de las teorías utilitaristas en las ciencias sociales —representadas, sobretudo, por el individualismo metodológico y por la “racional choice”— busca promover un nuevo campo teórico, el del Capital Social, que se supone podría aparecer como la síntesis teórica máxima en los estudios sobre redes sociales. Tal ambición esconde una operación ideológica volteada hacia la sistematización de un pensamiento único sobre las redes sociales en las ciencias sociales. El Capital Social es el término que designa el esfuerzo de incluir teorías y autores simpatizantes del utilitarismo en el amplio proceso de colonización de las nuevas manifestaciones sociales, políticas y culturales de la sociedad civil organizada, que surgen en el contexto del decaimiento de los antiguos movimientos sociales, guardando un fuerte contenido anticapitalista. El prestigio adquirido por estas teorías emerge de las tentativas de capturar y someter las significaciones subjetivas “anticapitalistas” —emocionales, afectivas, oníricas, estéticas, pulsionales— a esquemas cognitivos y racionalizantes. Así, al generalizar el interés a todas las esferas de la conciencia —y de la inconciencia—, tales autores aparentan haber vencido en la lucha entre objetivistas y subjetivistas, probando que todo es interés y cálculo. De este modo, temas como amor, confian-

- za, amistad, memoria, entre otros, pasan a ser vistos como recursos que pueden ser objeto de cálculo interesando, recursos del “capital”.
3. Una cuestión que nos parece obvia es que las dos teorías individualistas que están en la base de esta estrategia colonizadora son suficientemente abstractas como para dar cuenta del contexto socio-cultural e histórico del fenómeno de las redes sociales. De ahí, la necesidad de un cuerpo teórico utilitarista que tenga una misión colonizadora que aparezca, en apariencia, como un sistema explicativo amplio que englobe todas las esferas del conocimiento y de la acción social, objetivas y subjetivas. Es decir, que se presente como abarcando el conjunto de determinantes sociales, culturales e históricos de las redes, no con el fin de promover una comprensión hermenéutica y solidaria de las redes, sino de capturar dichos recursos colectivos con la finalidad de legitimar la visión monológica, de corte individual y egoísta. De este modo, estas teorías se adecuan, perfectamente, como dispositivos de traducción de la moral individualista en la normalización y privatización de una idea generosa como la de las redes sociales. Las redes que, originalmente, son constructos históricos y hermenéuticos que se afilian a los desdoblamientos de las experiencias sociales y políticas de grupos actuantes, reducidas por el utilitarismo a meros artificios de análisis, con objetivos de control autoritario de la práctica social y de la esfera pública. Las teorías de capital social maquillan los fundamentos intersubjetivos de la vida social —memorias, valores, sentimientos, etc.— con el fin de negar su existencia como factores independientes de los elementos racionalizadores y objetivantes.
 4. Otro punto a ser registrado es que la adopción de tales teorías en la investigación sociológica no es un acto ideológicamente neutro. Estas se constituyen en piezas de un rompecabezas llamado *network analysis*, que se popularizó razonablemente a nivel mundial. La idea de este análisis refleja el esfuerzo más bien exitoso de dichas teorías: el desvanecimiento de la dimensión fenoménica y comunocéntrica de las redes sociales en favor de la construcción de un dispositivo instrumental, egocéntrico y ficticio, orientado a la colonización de los procesos sociales y colectivos. Los *network analysis* tienen la función de completar el enunciado de cientificidad pretendido por los intelectuales utilitaristas, con miras a completar el trabajo de colonización de la sociología, controlando manifestaciones sociales y culturales que puedan amenazar las bases del pensamiento monológico (que es articulado, a su vez, con la dominación capitalista más general). Así, esas tesis neopositivistas

contribuyen, inevitablemente, a establecer una distancia jerárquica y moral importante entre el observador científico externo y el observado. Reavivan el tradicional dualismo metodológico de inspiración cartesiana por el cual el sujeto y el objeto son fenómenos extraños entre sí, con propósitos que tienen menos un interés científico y más un objetivo ideológico, o de desvalorización de la experiencia de los actores y activistas en sus cotidianos. Crean una distancia ficticia que es políticamente conveniente para que el sujeto colonizador en la ciencia pueda controlar, desde una distancia segura, el objeto de análisis, a saber, los sistemas de solidaridad humanos, para poder organizar mejor el discurso utilitarista sobre la “verdad”. Según A. Gouldner, semejante dualismo —entre observador y observado— significa la traición de los objetivos más fundamentales de toda sociología. Éste tiene implicaciones normativas resultantes de la interacción entre sujeto y objeto que no pueden ser desestimadas (Gouldner 1989: 23). De hecho, en la medida en la que el dualismo refuerza los mecanismos de control de las élites tecnócratas —y así, indirectamente, de las élites capitalistas— inhibe el surgimiento de nuevas posibilidades de construcción del conocimiento que sean dialógicas y plurales; y, por lo tanto, comprometidas con otro conocimiento producido directamente en la experiencia vivida, colectiva e intersubjetivamente por los actores sociales.

5. Por consiguiente, cabe aquí muy bien la consideración de K. Wilber de que esos entendimientos de redes son restrictivos y rasos, por explicar sólo el lado visible de las cosas observadas: el ESTO, sin incluir los elementos culturales, morales y psicológicos presentes en las redes, que constituyen las dimensiones del YO y del NO-SOTROS de la acción social (Wilber 2006). Pensamos, igualmente, que además de rasos son conservadores, pues privilegian una comprensión egocéntrica de la realidad en detrimento de visiones comunitariocéntricas o cosmocéntricas, que permitirían un entendimiento generoso y solidario de la totalidad de la vida social¹⁶. Si la sociología de las redes sociales fuese capaz de minimizar el peso del método explicativo y deductivo, organizado en torno a la narrativa del *network analysis*, en favor de metodologías comprensivas e interpretativas más complejas y capaces de superar dicho dualismo

16 De hecho, el uso convencional y superficial de red es muy insatisfactorio en tanto se propone estudiar sistemas complejos e interactivos como lo son los sistemas vivos y humanos. Por eso, Morin critica los paradigmas de la simplificación, basados en esta visión mecánica y funcional del ser humano, para proponer un paradigma de complejidad que de cuenta de los mecanismos de reproducción inteligente de los sistemas vivos y de su interactividad creativa con otros ambientes externos (Morin, 1990).

metodológico, veríamos, como resultado inmediato, al observador científico salir de su posición de neutralidad para aproximarse al objeto. Asumiendo el papel de “protagonista”, en un juego en el que “(...) la significación de la acción de los otros es, en primer lugar, la trama de la interacción que el autor establece consigo mismo — aunque eso se haga con cierto distanciamiento” (Freitag 1989:31), el observador se ve implicado moralmente con la construcción social comprensiva de la realidad. La posición de protagonista lleva al observador a buscar el establecimiento de una mediación significativa común con el objeto. Ésta se materializa por ciertos procedimientos técnicos facilitadores de la interlocución, como la descripción; el relato: la imagen y la atención que, agregamos, se hacen efectivos por técnicas que favorecen la aproximación entre las partes, como aquellas de los grupos focales y de las entrevistas a profundidad.

En fin, el problema central de esas tesis sobre el análisis de redes, es que éstas ven apenas el flujo social por una lente ambivalente —individuo y estructura— que tiene como eje común el interés egoísta. Tales tesis pecan por un aspecto crucial ya inscrito en su propia denominación, o sea, se inspiran en la óptica de la privatización de un conjunto de recursos materiales o funcionales por ciertos agentes, sin considerar que tales recursos como la confianza, por ejemplo, existen apenas desde un contexto intersubjetivo —emocional, imaginativo, representacional— que no puede ser reducido a un recurso de movilización estratégica, un “capital” como dicen sus adeptos. Las lecturas conservadoras y superficiales de redes defendidas por el pensamiento hegemónico, tienden a privilegiar metodologías cuantitativas, creyendo ilusoriamente que la realidad se funda en leyes positivas medibles. Se apoyan, principalmente, como nos recuerda P. Mercklé, en la teoría de los gráficos y en la aplicación del álgebra lineal a datos relacionales (Mercklé 2004: 22) con el propósito de medir las propiedades estructurales y las leyes fijas de las redes. Así, la creciente aceptación de la teoría de los gráficos y del álgebra lineal en el análisis de datos relacionales es directamente proporcional al olvido por parte de la sociología de las dimensiones normativas y reflexivas de la práctica social.

Sin embargo, tal victoria pírrica no tiene largo impulso y la realidad — como siempre lo hace— obliga al pensamiento simplificador a someterse a su complejidad dialógica. Como dirían los sabios taoístas, cuanto más se mira el día, más se torna exuberante la noche; cuanto más se desea el efecto solar, más se prolonga la lluvia; cuando más se desea controlar la realidad externa, más se torna el mundo interno una pesadilla.

Teniendo en mente estas consideraciones generales, nuestra hipótesis es que las teorías del capital social, al intentar adecuar las tesis utilitaristas a

algo que no es sólo una noción conceptual sino un fenómeno socio-histórico —la tendencia de formación de grupos asociativos de pequeño y mediano porte al interior del mundo de la vida en sociedades complejas—, estas se tornan prisioneras de una contradicción insuperable. Tal contradicción tiene dos aspectos: uno de ellos, la simplicidad del cuerpo teórico-metodológico utilitarista para explicar fenómenos socio-históricos complejos como el de las redes; el otro, el que los grupos oprimidos y los intelectuales no hegemónicos, dentro y fuera de la academia, que se resisten a someterse a esta jerarquía que, se acepta, quiebra la dimensión asociativa generosa, presente en la ontología de las redes sociales en las sociedades complejas.

El camino de la sistematización de las redes sociales como un nuevo campo de estudios de los movimientos sociales pasa, así, por este esfuerzo de desnaturalización de nociones de moda y, principalmente, por la búsqueda de demostrar que las ideas “científicas” que reducen las redes a métodos de análisis no son neutrales sino comprometidas con las estrategias de colonialidad. Se trata de mostrar que tales nociones están relacionadas con cierto pensamiento moderno y utilitarista que tuvo una misión colonizadora importante para la formación de públicos usuarios académicos y no académicos cautivos. Contra este olvido de la relación entre ciencia y poder en las ciencias sociales, caben reacciones que contribuyan a develar la trama colonizadora, revelando otras posibilidades de articulación del saber científico y del saber común, en torno a la promoción de una sociología más reflexiva, interiorizada, interactiva y orientada hacia un entendimiento más generoso de las nuevas movilizaciones sociales y culturales. Esto, tratándose de América Latina, tiene un valor especial.

Para nosotros, la elección de las redes sociales como nuevo marco interpretativo de las ciencias humanas ya está legitimada por los nuevos cambios históricos y por las nuevas teorizaciones sobre las modalidades de existencia de los movimientos sociales como redes, como bien lo dice Melluci. Estas bases están fijadas sobretodo por las nuevas teorías poscoloniales como las de Bhabha (2003) o de Hall (2003) que contribuyen a denunciar los aspectos políticos del pensamiento colonizador al mismo tiempo que valorizan las diferencias culturales y la emergencia de nuevas identidades minoritarias. Aún hay un camino a seguir en la divulgación institucional y organizacional del nuevo campo teórico, de manera que éste pueda influir más claramente en las tesis académicas y en las prácticas de los actores sociales y activistas. Pero el problema mayor nos parece que ya fue resuelto, a saber, el de demostrar la insuficiencia de las tesis colonizadoras para explicar “científicamente” la complejidad de los movimientos sociales contemporáneos, sobretodo aquellos reterritorializados y referentes a minorías activas.

Bibliografía

- ABRAMOVAY, R. (2000) *A rede, os nós, as teias: tecnologias alternativas na agricultura* In *Revista de Administração Pública*, v.34, n.6; p.159-177.
- ADLER-LOMNITZ, L. (1994) *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- AGAMBER, G. (2008) *Infância e História. Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ALONSO DAVILA, I. (1992) *Nada de soledades: algunas notas sobre redes sociales entre mujeres. El casco antiguo de Alicante. Años 40-50* In *Cane-lobre*, 23-24: 199-208.
- ARNOLD-CHATALIFAUD, M.; Thumala, D. y Urquiza, A. (2007) *Colaboración, cultura y desarrollo: entre el individualismo y la solidaridad organizada* In Arnold-Chatalifaud y Thumala (Orgs.) *Colaboración, cultura y desarrollo* Santiago: Universidad del Chile/Fundacion Sóles, p. 15-34.
- BARNES, J. (1954) *Class and committees in a norwegian island parish* In *Human relations*, 7, p.39-58.
- BHABHA, H. (2003) *O local da cultura* In Belo Horizonte: UFMG.
- BOURDIEU, P. (1999) *Las formas de capital*. Lima: Piedra Azul.
- BOTT, E. (1976) *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- BRINGEL, (2010) *Ativismo transnacional, o estudo dos movimentos sociais e as novas geografias pós-coloniais* In *Estudios de sociología : revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, v.16, n.2, pp.185-215.
- CAILLÉ, A. (1989) *Critique de la raison utilitaire: Manifeste du MAUSS*, Paris: La Découverte.
- _____ (2000) *Anthropologie du don: le tiers paradigme* Paris: Desclée de Brouwer.
- CALLON, M. (1989) *La science et ses réseaux. Gèneses et circulation des faits scientifiques*. Paris: Editions La Découverte/ Conseil de l'Europe/UNESCO.
- CANALS, J. (1991) *Comunidad y redes sociales: de las metáforas a los conceptos operativos* In *Revista de Servicios Sociales y política social*. 23: 7-18.
- CASTELLS, M. (2007) *A sociedade em redes*, São Paulo: Paz e Terra.
- COLEMAN, J. (1990) *Foundations of social theory*. Cambridge: Harvard University.
- DERRIDA, J. (1967) *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- ELIAS, N. (1994) *A sociedade dos indivíduos*. Rio: Jorge Zahar.
- FLEURY, S. y DUVERNEY, A.M. (2007) *Gestão de redes: a estratégia de regionalização da política de saúde*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- FONTES, B. (2004) *Capital social e terceiro setor. Sobre a estruturação*

de redes sociais em associações voluntárias. In Martins, P. H. e Fontes, B. *Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas*. Recife Editora da UFPE.

FOUCAULT, M.(2007) *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FREITAG, M. (1989) *Las ciencias sociales contemporáneas et le problème de la normativité* In *Revue du Mauss trimestrielle*, n.4. Paris: MAUSS-La Découverte ; 26-38.

GIL, J. y Schmidt, S. (2002) *Análisis de redes. Aplicaciones a las ciencias sociales*. IIMAS-UNAM, México.

GODBOUT, J. (1999) *O espírito da dádiva*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

GOHN, M.G. (2003) *Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos actores*. Petrópolis: Editora Vozes.

GOULDNER, A. (1989) *Pour une sociologie réflexive*. In *Revue du Mauss trimestrielle*, n.4. Paris: MAUSS-La Découverte; p. 11-25.

GRANOVETTER, M. (1983) *The strenght of weak ties: a network theory revisited* In *Sociological theory*, vol. 1, pp. 201-233.

_____ (2000) *Le marché autrement*. Paris: Desclée de Brouwer.

HALL, S. (2003) *Da diáspora: identidades e mediações culturais* In Belo Horizonte: Editora da UFMG.

HERRERO, R. (2000) *La terminología del análisis de redes. Problemas de definición y de traducción* In *Política y Sociedad*, 33: 131-148.

KUHN, T. (1975) *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo: Perspectiva.

LACERDA, A. Pinheiro, R. e Guizardi, F.L. (2006) *Espaço público e saúde: a dádiva como constituinte de redes participativas de inclusão social* In Martins, P. H. e Campos, R. (Organizadores) *Polifonia do dom*. Recife: Editora da UFPE; p. 311-332.

LATOUR, B. (2005) *Reassembling le social. An introduction to Actor-Net-work-Theory*, Oxford: Oxford University Press.

LEINHART, S. (1977) *Social networks. A developing paradigm*. New York: Academic Press.

LEMIEUX, V. (1999) *Les coalitions, liens, transactions, contrôles*. Paris: PUF.

LIN, N. (2001) *Social capital: a theory of social structure and action*. Cambridge: Cambridge University Press.

MACÍAS, A.G. (2002) *Redes sociales y clusters empresariales* In *REDES – Revista hispana para el análisis de redes sociales*. Vol.1, 6, enero 2002, p. 1-20.

MARIADAGA, C.; ABELLO Llanos, R. y SIERRA García, O. (2005). *Redes*

sociales, infancia, familia y comunidad. Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia.

MANCE, E. (2001) *A revolução das redes. A colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual*, 2ª. Edição. Petrópolis: Editora Vozes.

MARTINS, P.H. (2003) *Contra a desumanização da medicina: crítica sociológica das práticas médicas modernas*. Petrópolis: Vozes.

_____ (2004) *As redes sociais, o sistema da dádiva e o paradoxo sociológico* In. Martins, P.H. e Fontes, B. *Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas*, Recife, Ed. Da UFPE, p. 21-48.

_____ (2006) *Ação pública, redes e arranjos familiares* In Fontes, B. e Martins, P.H. (Org.) *Redes, práticas associativas e gestão pública em saúde*. Recife: Editora da UFPE; p. 19-50.

_____ (2008) *De Lévi-Strauss a MAUSS – Movimento AntiUtilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom* In *Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS -*, ANPOCS, vol.23, n.66, p. 105-129.

MARQUES, E. C. (2002) *Estado e redes sociais: permeabilidade e coesão social nas políticas urbanas no Rio de Janeiro*. R Evan; São Paulo: FAPESP.

MATO, D. (2005) *Redes de “thinks tanks”, fundaciones, empresarios, dirigentes sociales, economistas, periodistas y otros profesionales en la promoción de ideas (neo)liberales a escala mundial* In Mato, D. (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 131-153.

MATO, D. (2007) Importancia de los referentes territoriales en procesos transnacionales. Una crítica de la idea de “desterritorialización” basada en estudios de casos In: *Estudios de Sociología*, Araraquara: vol. 12, n.23, p. 35-63.

MAUSS, M. (2003) *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas* In Mauss, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p.185-314.

MELLUCL, A. (2001) *A invenção do presente*. Petrópolis: Vozes.

MERCKLÉ, P. (2004) *Sociologie des réseaux sociaux*. Paris: La Découverte.

MERLEAU-PONTY, M. (2004) *Conversas 1948*. São Paulo: Martins Fontes.

MOLINA, J. L. (1995) *Análisis de redes y cultura organizativa: una propuesta metodológica* In *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 71-72: 249-263.

MOREIRA, M. (2006) *Dádiva, reciprocidade e associação em rede na área da saúde* In Martins, P. H. e Campos, R. (Organizadores) *Polifonia do dom*. Recife: Editora da UFPE, p.285-310.

MORENO, J. (1987) *Psychothérapie de groupe et psychodrame*. Paris:

- Quadrige/ Presses Universitaires de France.
- MORIN, E. (1990) *Introduction à la pensée complexe*, Paris: ESF Editeur;
- MUSSO, P. (2003) *Critique des réseaux*. Paris: PUF.
- OSORIO, F. *Desde dónde se escriben las ciencias sociales al comienzo del siglo XXI* In Osorio, F. (Editor) *Epistemología de las ciencias sociales: Breve manual*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silvia Henríquez.
- PIZARRO, N. (2000) *Regularidad relacional, redes de lugares y reproducción social* In *Política Y Sociedad*, 2000, 33: 167-198.
- PORTUGAL, S. (2007) *Contributos para uma discussão do conceito de rede na teoria sociológica* In *Oficina do CES: Publicação seriada do Centro de Estudos Sociais (CES)*, oficina n. 271, Universidade de Coimbra.
- PUTNAM, R. (2002) *Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna*. 3ª. Edição. Rio: Fundação Getúlio Vargas.
- REQUENA SANTOS, F. (1991) *Redes sociales y mercado de trabajo. Elementos para una teoría del capital relacional*. Col. Monografías, Num. 19, Centro de Investigaciones Sociológicas & Siglo XX, Madrid.
- _____ (1994) *Redes de amistad, felicidad y familia* In *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 66: 73-89.
- RODRÍGUEZ, J. A. (1995) *Análisis estructural y de redes* Ed. Centro de Investigaciones sociológicas & Siglo XXI, Madrid.
- SANTOS, B. S. (1989) *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio: Graal;
- _____ (2008) *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- SCHERER-WARREN, I. (2005) *Redes sociais: trajetórias e fronteiras* In Dias, L.C. e Silveira, L.L. (Org.) *Redes, sociedades e territórios*, Santa Cruz do Sul: EDUNISC, p. 29-50.
- SCRIBANO, A. (2008) *La investigación social cualitativa*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SIMMEL, G. (1999) *Sociologie: Etudes sur les formes de socialisation*. Paris: PUF.
- TAYLOR, C. (2005) *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- TOURAINÉ, A. (1988) *La parole et le sang: politique et société en Amérique Latine*. Paris: Odile Jacob.
- VILLASANTE, T. (2002) *Redes e alternativas. Estratégias e estilos criativos na complexidade social*. Petrópolis: Editora Vozes.
- WILBER, K. (2006) *Uma breve história do universo: de Buda a Freud*, 3ª. Edição, Rio de Janeiro: Nova Era.
- WOLFE, A. (1978) *The rise of network thinking in Anthropology* In *Social Networks*, 1, p. 53-64.

QUINTO CAPÍTULO

La teoría democrática y los fundamentos intersubjetivos de la experiencia asociativa: una reflexión inspirada en el don

Introducción¹: el pensamiento crítico hace al utilitarismo hegemónico

Hay, en América Latina, un sentimiento común entre los científicos sociales sobre los efectos nefastos de la ideología mercantilista e individualista en la legitimación de las decisiones políticas que generan crecientes desigualdades económicas y sociales y que desestabilizan los procesos democráticos. La creación de esta unanimidad intelectual antiutilitarista y anticolonialista aparece como elemento importante en la revisión de los fundamentos de la modernización y la democracia en la región. Focalizando nuestra atención en el tema de la democracia participativa, entendemos que las dificultades de avanzar en la práctica de la asociación están en el hecho de que se presentan insuficiencias teóricas para la manifestación de los pactos intersubjetivos y de la dimensión simbólica de la acción social. Para nosotros, la crítica antiutilitarista es una manera importante de hacer progresos en esta discusión.

La discusión aquí presentada no intenta una evaluación general de la teoría democrática sino su desarrollo a partir de las tesis antiutilitaristas que encontramos en autores como Habermas, Rosanvallon, Mauss, Caillé, Taylor y Honneth, para citar apenas algunos de ellos. Desde este punto de vista, sería más adecuado referirse a una teoría democrática de la participación pensada a partir del abandono de la tesis clásica de la democracia ofrecida por la “filosofía del sujeto” y por el rescate de una nueva “gramática de la emancipación” (Laclau, 2000) que valore temas como la descentralización, la diversidad, el don, el reconocimiento, la decolonialidad, entre otros. Tales temas son necesarios que se concreten en pactos intersubjetivos involucrando a personas morales de diferentes tipos, individuales y colectivas, en la organización de las esferas públicas contemporáneas con el objetivo de liberar el “bien vivir”, si deseamos recordar el lema aymara.

Para empezar, tenemos que destacar que hay en América Latina una cierta unanimidad entre los científicos sociales sobre los efectos nefastos de la ideología mercantilista e individualista en la legitimación de las decisiones políticas y estatales que generan crecientes desigualdades económicas y sociales y desestabilizan los procesos democráticos (Ivo, 2001; Ziccardi, 2002;

¹ Este capítulo es una versión perfeccionada y profundizada del artículo “La teoría democrática y las bases antiutilitaristas de la asociación” publicado en la Revista Argentina de Sociología (Buenos Aires), en 2009;

Porchmann, 2003). La creación de esta unanimidad intelectual antiutilitarista y anticolonialista aparece como elemento importante en la revisión de los fundamentos conceptuales y operacionales de la modernización y la democracia en la región. Ésta es, sin embargo, insuficiente para que el pensamiento crítico contra-hegemónico atravesase los límites lingüísticos entre el universo académico y las fuerzas emergentes en los espacios de formación de la voluntad colectiva —dentro del aparato estatal y en la sociedad civil— y para permitir la emancipación de un nuevo paradigma socio-histórico más complejo que encaje la lógica mercantilista en una regulación más general propiciada por la política democrática y el interés de la colectividad.

Aunque son innumerables e importantes las experiencias participativas antiutilitaristas producidas por los movimientos sociales y movilizaciones culturales en la región (Ribeiro, 2000; Seoane, 2003; Mato, 2004), hay que reconocer que son aún insuficientes para el giro paradigmático. Hay sí, innegablemente, discontinuidades en los mecanismos de comunicación entre el saber científico y el saber común, generados por la colonialidad. Este cuadro necesita ser superado por los movimientos y redes sociales para poder salir de las representaciones fragmentadas de la realidad socio-histórica y concebir alternativas prácticas al modelo capitalista vigente.

¿Cuáles son las causas de esas discontinuidades? Ciertamente varias, pero cabe registrar la fascinación que ejerce la ideología utilitarista neoliberal sobre parcelas significativas de los segmentos sociales asalariados, y también, sobre aquéllos desfavorecidos. Pues el culto a los ideales del hombre egoísta y al consumismo productivista, característicos de la ideología utilitarista hegemónica (Caillé, 2000), continúan causando perjuicios al imaginario colectivo, provocando la fragmentación de los sistemas de sociabilidad nacionales y locales, sean éstos integrados por ricos o pobres.

Hay muchas reflexiones en cuanto al papel asociado de las élites dominantes regionales junto al gran capital especulativo y financiero en América Latina, que algunos autores prefieren situar dentro de una lógica renovada del imperialismo, como lo hace Atilio Borón (Borón, 2002). Pero aún no han sido analizados más detenidamente los resultados del punto de vista de la cohesión social, nacional y local, y también de la reproducción de la memoria colectiva, del debilitamiento de los aparatos estatales nacionales a partir de políticas intencionales de fortalecimiento de los grandes intereses económicos y financieros y de recolonización de las prácticas por la lógica del consumo. El neoliberalismo no desembarcó como un alienígena en las sociedades nacionales de la región. Hubo muchos cómplices. Empresarios, clases medias, economistas y varios intelectuales entendían que la apertura indiscriminada de los mercados locales al capital extranjero y la privatización de los patrimonios del Estado serían una puerta de entrada de esas

sociedades regionales en la globalización (Martins, 2001), un medio de re-dención del “subdesarrollo”.

Pensando el aumento de la exclusión, del debilitamiento de los vínculos sociales y el aumento de la violencia en los últimos años en varias de las sociedades nacionales de la región, hay que admitir que la presencia del neoliberalismo ha producido efectos perversos en la formación de las solidariedades colectivas, en particular generando creciente disociación entre la inversión social del Estado y el fortalecimiento de los derechos universales de la ciudadanía. Considerando la escasa autonomía de la sociedad civil en este modelo de modernización conservadora, se comprende que el desmonte del antiguo sistema de protección social estatal, anclado tradicionalmente en las instituciones del trabajo, la educación, la salud, la religión y la familia (Martins, 2005), no sólo alcanzó intereses vinculados a formas de dominación política conservadoras en la región, sino que desarticuló, igualmente, los mecanismos de producción y reproducción social y cultural de las poblaciones campesinas e indígenas (Seoane, 2003).

El resultado de la sumisión del aparato estatal a la lógica mercadológica y financiera es la insistencia en la preservación de políticas asistencialistas que presentando un costo financiero limitado —comparado a los costos de las deudas nacionales externas—, sirven, por lo tanto, para cooptar eficazmente a los sectores sociales menos favorecidos y menos politizados que viven en las periferias de las grandes ciudades. El refuerzo del asistencialismo estatal, con apoyo estratégico de los medios de comunicación, ayuda a estabilizar de modo precario los regímenes políticos democráticos en América Latina: limitando la autonomía de las organizaciones nogubernamentales; tirando de foco los lucros extravagantes del capital financiero y especulativo; confundiendo a la opinión pública que tiene dificultades de posicionarse sobre los temas centrales de la nueva modernización periférica que busca tornar invisible la desigualdad estructural (Souza, 2006).

La opinión pública, intoxicada por las propagandas oficiales y las informaciones desencontradas producidas por los medios de comunicación de masa, deja de percibir que la ausencia de políticas públicas y sociales favorecedoras de prácticas asociativas y solidarias implica el debilitamiento de la esfera pública en lo que se refiere a los movimientos sociales y culturales. Pues éstos siempre tienen un papel estratégico en la canalización de conflictos locales y acuerdos intersubjetivos que son necesarios para la organización de sentimientos y prácticas cooperativas, en el plano de la sociedad civil.

En este sentido, hay que preguntarse si las dificultades de emancipación de los nuevos modelos socio-históricos antiutilitaristas y anticoloniales más complejos que el neoliberal —del punto de vista económico, político, cul-

tural, administrativo y moral—, resultan de la fuerza doctrinaria del utilitarismo y de la fascinación del liberalismo mercantil, que reduce a todos los valores individuales y colectivos al interés egoísta y narcisista. O, contrariamente, deberíamos preguntarnos si la teoría social no está desestimando la importancia política de las nuevas formas sociales generadas por la radicalización de la relación entre libertad y ciudadanía. En ese caso, tendríamos que lidiar con las dificultades de los propios intelectuales como observadores que estarían utilizando recursos teóricos y metodológicos inadecuados a la percepción de la complejidad creciente del fenómeno social.

Ideas que impactan sobre los fundamentos de la participación democrática

El camino de la emancipación del nuevo pensamiento decolonial y antiutilitarista es arduo, no apenas debido a la fuerza de la propaganda y a la manipulación de los ideólogos del poder sino porque es difícil que la crítica teórica rompa el velo de la ignorancia que encubre las diversas esferas públicas locales y transnacionales donde germinan las ideas y prácticas de mudanzas antiutilitaristas. Señalar tales dificultades es importante para que la teoría crítica escape de los peligros de la retórica académica y visualice más clara y decididamente los canales de acceso a la opinión pública en surgimiento, presentes en diversas esferas y movimientos de base, en el interior de la sociedad civil.

Esto es, las actuales dificultades de emancipación de un imaginario democrático y asociativo revelan, apenas en parte, las resistencias del pensamiento hegemónico utilitarista y mercantilista a la adopción de ideas e iniciativas direccionadas a la emancipación del sujeto social fuera de los estudios académicos. Reflexionando sobre los hechos, se puede verificar que el pensamiento economicista y reduccionista resiste a la integración en una comprensión más amplia y autopoietica (Rodríguez y Arnold, 2007) fundada en una topografía moral del sujeto moderno que valore la libertad y la autonomía (Taylor, 2005; Mattos, 2006). Esto también ayuda a explicar el hecho de que la crítica teórica antiutilitarista y decolonial no haya sido asimilada con la debida rapidez tanto por los sistemas político, científico y organizacional, comprometidos con el proyecto democrático, como por la sociedad civil que demuestra creciente insatisfacción con la desregulación institucional y política que se moviliza a favor de los cambios efectivos de los sistemas de dominación.

En este sentido, debemos destacar las tentativas de organización de los marcos teóricos que retoman este esfuerzo integrativo de los saberes disponibles en las ciencias sociales. Es el caso de J. Habermas que construyó

un modelo analítico complejo y ambicioso para dar cuenta de las principales esferas constitutivas de la vida social. El autor admite que pueden dividirse en dos grupos: el de los sistemas formales del mercado y del Estado, y el del “mundo de la vida”, expresión que fue a buscar en los estudios fenomenológicos (Habermas, 2003a). Al revalorar la función regulatoria del derecho entre la factibilidad y la validez, la razón instrumental y la razón comunicacional, los sistemas formales y del mundo de la vida (Habermas, 2003b), el autor establece marcos importantes para la comprensión de los fundamentos lingüísticos, jurídicos y normativos de la democracia formal, lo que las izquierdas no habían conseguido realizar con suceso hasta entonces.

Otro autor que impactó de forma relevante al traducir con competencia y sensibilidad las tesis académicas de las esferas públicas movilizadas en los ámbitos de la acción política y organizacional, pública y privada, fue el francés P. Rosanvallon, al explicar de modo convincente los fundamentos de la crisis del Estado del Bienestar Social (Rosanvallon, 1981). Es un mérito del autor el que haya pensado pioneramente, todavía a inicios de los años ochenta, el agotamiento del antiguo sistema de protección social anclado en la sociedad del trabajo, proponiendo un nuevo sistema de protección social fundado en la idea de la solidaridad inspirada en la sociedad civil, lo que aporta, indiscutiblemente, un interés fundamental al repensar los nuevos desafíos de la gobernabilidad en América Latina, en el momento actual (Martins, 2005). Desde este punto de vista, Rosanvallon sugiere la transformación del Estado-Providencia en un Estado-Servicio, redefiniendo lo social por un derecho inédito, el de la inserción social (Rosanvallon, 1995). Todo esto se traduce en puntos importantes en la agenda reflexiva sobre la democracia en la América Latina, en este siglo 21, como lo señala Anete Ivo (2001).

Todavía, es necesario explorar otras dimensiones de la realidad social, que permitan ampliar la comprensión democrática para ir más allá de los avances ya colocados por las tesis procedimentalistas, como la habermasiana. En otras palabras, pensamos que uno de los desafíos actuales centrales sobre la cuestión democrática está en profundizar los temas de la participación y la asociación, particularmente relevantes para el caso latinoamericano.

La democracia: entre procedimientos fijos y pluralismo

Recientemente, los teóricos de la democracia han dirigido sus atenciones a una comprensión más aguzada tanto de los procedimientos formales de la acción democrática —a ejemplo del tratamiento dado por Habermas al derecho—, como de la lógica de redistribución de las riquezas colectivas con vistas a la reproducción social, a ejemplo de las ideas de seguridad y protección social, discutidas por Rosanvallon. Pero tal énfasis al procedi-

mentalismo democrático está mostrándose insuficiente y termina colocando en segundo plano la discusión de las condiciones del surgimiento de pactos intersubjetivos y las diferentes jerarquías morales invisibles que influyen en la delimitación de lugares, poderes, estimas, respetos y cooperaciones.

Las críticas a Habermas realizadas recientemente por teóricos antiutilitaristas como Taylor (2005), Honneth (2003) y Souza (2003) demuestran la importancia de cavar más a fondo en la ontología moral para aclarar mejor cómo se establecen los procesos de organización e identificación de lugares en las esferas culturales y sociales. Tal revisión lleva necesariamente a colocar en pauta el entendimiento de que la democracia en cuanto proceso debido de pactos intersubjetivos se basa en aspectos de orden moral y en significados diversos inscritos en lo más profundo del orden socio-cultural e histórico de cada sociedad.

Definir la esfera pública como la expresión política de un mundo común en el que están inscritos los referentes axiológicos e históricos es importante para entender que la experiencia de lo *público* no es algo natural sino un proceso construido por la colectividad. Este entendimiento de los fundamentos del fenómeno *público* —elaborado, primeramente, por A. Tocqueville (1981) y después por los pragmatistas C. Cooley (1966) y J. Dewey (1997)— permite intuir, por consiguiente, que la esfera pública democrática apenas se sostiene en un magma de significados compartidos solidariamente por todos. O entonces, por la elaboración de un lenguaje expresivo que se refiere a situaciones pre-reflexivas que no se revelan fácilmente al saber común, necesitando de la deconstrucción crítica para que puedan ser desnaturalizadas. En este sentido, H. Arendt nos ofrece una reflexión oportuna al proponer que el “mundo común” es aquél “común a todos nosotros y diferente del lugar que nos cabe dentro de él” (Arendt, 2003: 62). O sea, se trata de un fenómeno social que nace en nosotros, en nuestros pactos intersubjetivos, pero que extrapola la suma de nuestras intenciones y acciones para revelarse como un mundo diverso de la suma de las partes.

Por consiguiente, la crítica al exceso de formalización del debate democrático es procedente en la medida que apunta los riesgos al discutir la participación a partir de reglas instituidas, desestimándose los motivos subyacentes a la acción social que explican los sentimientos de apatía y, desde otro punto de vista, de vivencia activa de la ciudadanía. A este respecto, C. Reigadas coloca algunas cuestiones pertinentes: el respeto al lugar *donde* surge la democracia participativa o sobre *quién* y *cómo* participan los sujetos sociales implicados, para concluir que “(...) respeto, reconocimiento y confianza mutua presuponen valores de libertad e igualdad imprescindibles a la construcción de una vida democrática. Radicalizar la democracia requiere promover la participación” (Reigadas, 2006: 181).

La focalización del tema de la participación en el proceso democrático conlleva necesariamente, desde otro punto de vista, a la revaloración conceptual y política del *local* que en las sociedades complejas como las de América Latina se reconfigura continuamente, reflejando el movimiento de traducción simbólica de los procesos globales. Se disfruta de un contexto muy ambivalente de procesos aparentemente contradictorios como aquéllos representados, de un lado, por las crecientes desigualdades sociales, ampliando la injusticia y la exclusión y, de otro, una también creciente y promissora tendencia a la diferenciación y diversificación socio-cultural que abre las puertas al reconocimiento político de inúmeros movimientos hasta entonces fuertemente reprimidos como aquéllos de carácter étnico, sexual y cultural. Tales prácticas ambivalentes aparecen como informaciones básicas para entender los nuevos sistemas societales que se construyen en las interfaces del individualismo y el holismo, del comunitarismo y el republicanismo, de lo tradicional y lo moderno, de las tensiones entre igualdad y pluralismo (Walzer, 2005: 84-85).

La democracia pluralista se expande en este contexto ambivalente y, naturalmente, la experiencia de la participación tiende a reflejar dos movimientos: en el primero, la participación se confunde con la representación vista por la óptica local; en el segundo, ésta es entendida como la manifestación de un proceso de diferenciación del sujeto social y de la importancia de crear mecanismos de canalización de las demandas por reconocimiento y dignidad. El esfuerzo de liberación de las fuerzas creativas sociales genera necesariamente conflictos y alianzas. Muchas veces los roces son menos la expresión del conflicto que de las rivalidades generadas por el deseo de adquirir visibilidad, de ganar sentido y de conquistar un lugar en la vida. La distinción entre el enemigo y el adversario no es de poca importancia en la formación del mundo de la vida. Tal distinción, explica Mouffe, permite entender que "(...) en nuestro interior se constituye la comunidad política, el opositor no debe ser considerado un enemigo cuya existencia deba ser eliminada sino un adversario cuya existencia es legítima" (Mouffe, 1994: 14). Hay que valorar la distinción entre el antagonismo (relativo al enemigo) y el agonismo (relativo al adversario) en caso que queramos comprender como los sistemas simbólicos y las jerarquías morales subyacentes al tejido socio-cultural contribuyen a generar tensiones que tanto pueden transformarse en conflictos latentes o abiertos como en prácticas agonísticas que son importantes para el aprendizaje del poder y la organización de la experiencia del "mundo común" y de la esfera pública.

La investigación sobre los fundamentos morales y simbólicos de la asociación entre los hombres induce a que la teoría social reexamine sus conceptos. En esta dirección Chatalifaud, Thumala y Gómez proponen un nuevo concep-

to, el de la colaboración, que a su entender sería más explicativo de las nuevas prácticas cooperativas que aquéllos de la solidaridad, la filantropía y la caridad. “En este sentido, la noción de colaboración adquiere una capacidad (auto) explicativa, es decir, representativa de la expansión de los vínculos asociativos en el marco de la modernidad contemporánea y que, en definitiva, es lo que intentamos explicar” (Chatalifaud; Thumala y Gomes, 2006: 21). Esto es, la reorganización de las nociones teóricas no debe ser vista como modismo sino como exigencia de aclaramiento de los fenómenos intersubjetivos, esenciales a la existencia de la sociedad y que han permanecido ampliamente naturalizados.

Don, agonismo y asociación

En la discusión de M. Mauss sobre el don, el agonismo es una modalidad central de aparición de la asociación entre los miembros de toda comunidad humana (Mauss, 1999; Mouffe, 1994). El agonismo conduce a la discusión en cuanto a la importancia de modelos de competición amigables por explicar la asociación entre el individuo y la sociedad, él es un nuevo marco interpretativo que supera las tesis de que el pluralismo democrático nace o del consentimiento, como en Habermas, o de la discrepancia, como en Luhmann. La tesis del agonismo es importante para la discusión sobre la democracia participativa cuando revela la presencia de las cosas que circulan entre los individuos y las personas morales, los dones, llevándoles a distanciarse o a aproximarse en el cotidiano (Godbout y Caillé, 1992; Godbout, 2007). La circulación de esos objetos generan luchas por el reconocimiento y se afirman mediante sistemas de concesiones y objeciones paradójales, de mecanismos de reciprocidad que tornan visible el pacto social cooperativo (Mauss, 1999; Martins, 2006). En fin, la “obligación de ser libre” generada por la circulación de los dones (Caillé, 2000) es una condición para pensar el pacto asociativo y moral que decoloniza las prácticas y legitima la democracia.

Este dilema entre conservación y emancipación producido por la circulación generalizada de dones, generando el sentimiento ambivalente de la “obligación de ser libre” e involucrando al individuo y la sociedad, está en la base de una revisión teórica que pone en primer plano el factor intersubjetivo y la dinámica simbólica de la asociación. Así, agonismo, asociación y colaboración son modalidades de expresión de que el vínculo social es un fenómeno que escapa a toda instrumentalización y formalización para revelar la expresividad congénita del ser humano en su vivencia grupal, onírica y material. Urge considerar, por lo tanto, en la discusión sobre la democracia plural y la formación de la esfera pública democrática, las condiciones en las que los actores redefinen sus jerarquías de valores, en general incorporadas inconcientemente, para tornarse ciudadanos culturalmente visibles y

portadores de acciones solidarias valorizadoras del bien público. Pues estas jerarquías implícitas (Taylor, 2005) están en la base de las luchas y acuerdos entre los seres humanos en los nuevos espacios “glocales”.

Por otro lado, A. Honneth entiende que este nuevo mundo de significados comunes que valora la libertad, la pluralidad y la formación de la voluntad democrática no puede ser explicado simplemente a partir de las disputas entre el republicanismo —que busca procedimientos moralmente justificados como aquéllos del derecho— y el comunitarismo —que vincula las virtudes cívicas al ideal antiguo de la negociación intersubjetiva acerca de los asuntos públicos y que termina naturalizando una cierta esencia comunitarista en el ser humano. Al contrario, inspirándose en Dewey (1997), Honneth (2001: 66-67) propone la reconstrucción de la teoría democrática a partir de una tercera vía, en la que la democracia sea entendida como una forma reflexiva de cooperación comunitaria que articule deliberación racional y comunidad democrática. Para él, la cooperación es el fundamento de todo tipo de sociabilidad, siendo el eslabón que articula autonomía personal y gobierno político. Esos dos elementos deben ser considerados en conjunto, explica Honneth, pues “(...) en paralelo a la realidad de la cooperación social, existe un tipo de bien compartido en el que la libertad individual y la política del Estado deben ser concebidas como incorporaciones opuestas, pues cada miembro de la sociedad contribuye, en virtud de la división del trabajo y por medio de sus propias actividades, al mantenimiento de la sociedad” (Honneth, 2001: 72-73).

En nuestro entendimiento, esta interpretación de la cooperación como factor agregado de diversos elementos formales e informales de la acción colectiva, nos lleva a hacer, necesariamente, una articulación con la idea de Mauss acerca de la sociedad en cuanto hecho social total y sistema formado por elementos materiales y simbólicos que participan con igual valor en la organización de la sociedad (Mauss, 1999). Desde este punto de vista, cualquier tentativa de crear instancias de legitimación de la acción colectiva e instituciones fuera de la esfera de la reciprocidad mutua y del conjunto de concesiones es siempre una abstracción teórica que no explica la complejidad de la realidad socio-histórica. Actualizando esta discusión para repensar la teoría democrática, diríamos que concebir la democracia apenas a partir de los procedimientos formalizados y de la propia idea habermasiana del mundo de la vida como actuación comunicacional, significaría pensar el fenómeno social no como una totalidad sino como un hecho parcial. Pues le falta a esta construcción teórica el lugar propio para la “obligación de ser libre” en la vida social, que es una marca de la ambivalencia del sujeto social, hoy en día, y que apenas se revela en la esfera de la cooperación espontánea. Esta es una condición que Caillé (2000) y Godbout (2007) consideran fundamental para pensar la emergencia del don democrático, esto es, un siste-

ma de concesiones y objeciones abiertas y variables que comportan simultáneamente la obligación y la libertad de actuación en todos los niveles, de conflictos y de alianzas, sirviendo a la organización, deconstrucción y reconstrucción de las instituciones sociales.

En este sentido, admitir el hecho de que la sociedad está construida por creencias y obligaciones colectivas que tienden a imponerse sobre los miembros de la colectividad no basta para legitimar los nuevos sistemas de poderes transnacionales y/o nacionales actualizados por los impactos globales que se expresan en una serie de movimientos y movilizaciones —Sin Tierra, Sin Techo, Indigenistas, Mujeres etc.— y en los programas sociales dirigidos a amparar a las poblaciones más vulnerables (Ribeiro, 2000; Ivo, 2001; Zicardi, 2002; Mato, 2003; Mato, 2004). Hay una exigencia creciente basada en la discusión de los fundamentos morales de tales creencias y obligaciones tanto en el plano de los procedimientos como en aquél del “mundo común”, lo que lleva necesariamente a cavar más a fondo en las memorias y sistemas de valores que designan lugares e iniciativas de reconocimiento de los sujetos sociales, instituciones, organizaciones y reglas de negociación de conflictos y redistribución de los bienes colectivos.

Focalizando nuestra atención en el tema de la democracia participativa, entendemos que las dificultades de avanzar en la teoría y la práctica de la asociación están en el hecho de que se presentan insuficiencias en la elaboración de las condiciones de manifestación de los pactos intersubjetivos, que Rousseau consideraba como fundamentales al apareamiento de una voluntad general (Rousseau, 1993). Ciertamente, los requisitos de esos acuerdos, hoy en día, son diversos de aquéllos predominantes en la época del gran filósofo humanista francés crítico del Iluminismo, a medida en que las condiciones socio-históricas del sujeto social occidental, en el presente momento, no permiten más pensar la idea de comunidad a partir de la lógica holista tradicional que sacrifica la libertad y la autonomía individual, sometiéndola a la creencia colectiva impuesta de forma imperativa.

En la actualidad, la idea de comunidad democrática en la perspectiva de una sociedad civil plural está vinculada a la posibilidad de emancipación de una esfera pública participativa por la cooperación y colaboración, que permitan regular los grandes sistemas complejos generados en la modernidad como aquéllos de la Sociedad Civil, el Estado y el Mercado que obedecen a tensiones diversas individuales y colectivas, objetivas y subjetivas, muchas veces antagónicas. Tal idea de comunidad democrática está igualmente dependiente de la consideración de los contextos locales y del entendimiento de los dispositivos de colonialidad de la acción social que inhiben la formación de esferas asociativas y reflexivas.

El simbolismo y el significado intersubjetivo de la asociación

Aunque los estudios de las racionalidades procedimentales son importantes para entender la democracia deliberativa, debemos aceptar que el énfasis excesivo sobre tales racionalidades suprime parte de la energía intelectual necesaria a la descripción y explicación del hecho de que el fenómeno de la participación ocurre primeramente en la esfera de las significaciones compartidas del plano intersubjetivo. O de lo que Charles Taylor define como ontologías morales que articulan las representaciones sobre la dignidad, el vivir junto y el respeto peculiar a los derechos (Taylor, 2005: 25), que son recursos centrales para concebir una esfera pública autónoma. Revisitar la democracia participativa a partir de una nueva topografía moral y decolonial de los actores colectivos que amplíe las experiencias de la interioridad, la reflexividad y el cotidiano nos parece un camino oportuno para entender la constitución de los acuerdos intersubjetivos en las “sociedades de individuos” en las que las identidades están vinculadas a las identificaciones, a su vez conectadas en redes de interlocuciones (Souza, 2003: 25). Estas redes se organizan en el horizonte de visiones compartidas formadas por signos, imágenes y sentidos que en conjunto delimitan una nueva esfera de la actividad intelectual, aspecto central a la comprensión de los fundamentos simbólicos de la práctica democrática.

Sólo en un segundo momento, después de que se establezcan alianzas y mecanismos de reciprocidad espontáneos entre las intersubjetividades presentes en el contexto del “mundo común” decolonizado, el sistema de intercambio primario tripartito (formado por la donación, recepción y retribución de un bien simbólico o material) conocido como sistema de dádiva, puede emerger como presupuesto de la praxis política, de las reglas de solidaridad y de los procedimientos jurídicos y administrativos que aseguran la validez universal de la justicia y el derecho.

Hay, por consiguiente, una comprensión limitada, tanto en el ámbito de la teoría democrática como en el de la intervención política en los espacios de formación de la opinión pública; de lo que es el simbolismo y del modo en que éste aparece en el surgimiento de alianzas y pactos responsables por el trabajo de socialización y formación del carácter, como también en la organización de solidaridades, culturas y políticas. O sea, a pesar del impacto considerable que el descubrimiento del simbolismo tuvo clásicamente en la sociología, la filosofía y la antropología —de la mano de autores como Mauss (1999), Cassirer (2004) y Lévi-Strauss (2003)—, no ha habido aún un aprovechamiento adecuado de esas contribuciones en términos de repensar las relaciones entre simbolismo, poder político y democracia. Esto se debe, tal vez, al hecho de que los fundamentos simbólicos de la vida asociativa y de los elementos significativos de la conciencia colectiva, no son visibles

fácilmente a partir de una lógica instrumental. Las ciencias sociales conocen las dificultades de incorporar la “fenomenología de la percepción” a la base conceptual de sus narrativas críticas.

Sin el entendimiento socio-antropológico adecuado respecto de los fundamentos imaginarios y normativos de la asociación primaria entre seres humanos, la acción pública se amoldará fatalmente a los procedimientos que limitan el horizonte de control y protección social como también a la aplicación fortuita y pragmática de mecanismos de reglamentación administrativa de las instituciones colectivas. Tal reduccionismo contribuye, frecuentemente, al refuerzo de las acciones de control de las jerarquías morales autoritarias y al desestímulo a la autonomía de las esferas públicas plurales y participativas.

Por la dificultad de integrar los fundamentos imaginarios y simbólicos de la acción humana, las intervenciones racionales y planeadas en lo social, en la modernidad, se tornan frecuentemente paliativas, superficiales e insuficientes para detener los procesos de desorganización tanto del sistema político-administrativo —de la esfera estatal y de regulación institucional— como del “mundo de la vida” —las prácticas del cotidiano—, al tiempo que favorecen al control de la esfera pública por parte de las oligarquías económico-financieras y especulativas.

Nuestra hipótesis es, pues, que la articulación de esta dimensión semiológica en la base del “mundo de la vida” —que es la del simbolismo—, a nuevas acciones públicas que favorezcan al espíritu asociativo y a la esfera pública democrática, es una tarea central en la discusión sobre la democracia, hoy en día. Sin negar el valor de un lenguaje comunicacional en el mundo de los ciudadanos racionales, como propone Habermas (2002; 2003^a), hay que reconocer que los pactos y acuerdos intersubjetivos necesarios para la democracia participativa surgen, primeramente, en el plano de las acciones espontáneas y prereflexivas. Las cuales se revelan por la circulación de los dones de reconocimiento del sujeto social a partir de entendimientos intersubjetivos y por la elaboración espontánea de un lenguaje expresivo que se torna, posteriormente y a partir de la institucionalización del imaginario, intencionalmente compartido.

En este texto, defendemos, en suma, la hipótesis de que la ausencia de una mayor profundidad de los fundamentos subjetivos de los procesos de constitución de alianzas y solidariedades repercute negativamente en la adopción de iniciativas colectivas y cívicas, en general; como así también en la formulación de políticas estatales, en particular, dirigidas a fortalecer la formación de una esfera pública, democrática y participativa, basada en el derecho comunitario y de propiedad más igualitario a medio y largo plazo. La insuficiente comprensión del simbolismo en la acción social y política

dificulta el trabajo de representar la política como transcendencia temporal que extrapole el tiempo de vida de los hombres mortales e integre una comprensión ética menos inmediata y más prolongada de la vida (Arendt, 2003: 64; Jonas, 1997: 14). A medida que la acción política, en general, y la acción estatal, en particular, se limitan a una “metafísica de la presencia” —que condiciona el campo de los movimientos político-estratégicos a la objetividad social inmediata—, se pierde de vista la importancia de la dualidad, del antagonismo y del conflicto en la producción del mundo de la vida (Mouffe, 1994: 12), ahora y en el mañana.

Con este propósito buscamos profundizar en este capítulo el concepto de *simbolismo asociativo* que puede también ser interpretado como un conjunto de metáforas inspiradoras de los acuerdos intersubjetivos. Para explorar su interés en términos de la acción colectiva y de la esfera pública democrática, debe entenderse que los fundamentos morales que condicionan los deseos de que los individuos estén juntos y de que compartan iniciativas comunes, como si fuese algo absolutamente natural, obedece a una cierta incondicionalidad dada por la constelación simbólica subyacente al “mundo común”. Son esos fundamentos que delimitan el carácter de las experiencias de dignidad en la vida cotidiana, de reconocimiento de la propia singularidad, llevando a emancipar derechos subjetivos en cada individuo y en cada grupo, abriendo nuevos horizontes a la regulación de la esfera pública y democrática (Taylor, 2005: 30). Tales experiencias redundan en resoluciones culturales más complejas del don y del reconocimiento del sujeto social que dejan de referirse apenas a pactos comunitarios obligatorios, abriéndose para un expresivismo político y cultural complejo, diferenciado y singularizado.

El *simbolismo asociativo* es de fundamental importancia para la extensión de la comprensión del don en cuanto alianza y base de la política y de la democracia participativa. El pacto fundador de la vida social tiene una significación simbólica primera, que instituye la cultura del don antes de que el pacto asociativo asuma formas institucionales más visibles al derecho, a las reglas y a los procedimientos de acción. Tal significación simbólica puede ser entendida como un referente mítico en el interior donde se desarrolla una experiencia de sentimiento y de conciencia del Yo y del A mí (Mead, 1962), experiencia ésta que apenas puede suceder a partir de una comunidad de referencia que tradicionalmente corresponde a los clanes y las tribus (Cassirer, 2004: 298). En las sociedades actuales, tal experiencia compartida se reproduce por los sistemas familiares, del vecindario y aquéllos de carácter asociativo. En las sociedades complejas, la organización de este Yo y este A mí se apoya en innumerables redes de inserción, “(...) circuitos de solidaridad que difieren profundamente de la imagen del actor políticamente organizado” (Melluci,

2001: 97), presentándose como redes de carácter segmentado y reticular.

En otra dirección, los acuerdos intersubjetivos generadores de una democracia participativa asociativa no pueden prosperar a menos que entendamos que la libertad individual en la contemporaneidad ejerce un impacto subversivo sobre el simbolismo. Merleau-Ponty comprendió con claridad este fenómeno de fragmentación de las estructuras simbólicas tradicionales en las sociedades complejas contemporáneas, donde los individuos, a partir de sus propias motivaciones y experiencias, son llevados a definir sus propios sistemas simbólicos. Según el autor

(...) esta subversión se traduce en ganancias macisas, posibilidades interamente nuevas, como también en pérdidas cuyo valor precisa ser mensurado, riesgos que empezamos a constatar. El cambio y la función simbólica pierden su rigidez, pero también su belleza hierática; la mitología y el ritual se substituyen por la razón y el método, pero igualmente por un uso profano de la vida, acompañado de pequeños mitos compensatorios sin profundidad (Merleau-Ponty, 1960: 141).

Las nuevas formas societales —interpersonales, intergrupales o intercomunitarias— fundadas en las luchas por el reconocimiento, la inclusión, el respeto y las posturas identitarias diferenciadas, constituyen la trama central de las disputas y conflictos que están en el origen de los pactos intersubjetivos formados por los dones en circulación. Sin éstos no podrán emerger valores como la libertad y la conciencia moral colectiva que generan el sentimiento democrático de la “obligación de ser libre”. Pero para que estas culturas particulares se generalicen sirviendo de base a modelos organizacionales más amplios —a culturas cosmopolitas y “glocales”— y a un nuevo sistema de derecho asociativo de base comunitaria ampliada, son necesarias acciones públicas que valoren los significados de las prácticas asociativas que funcionan como cemento afectivo de aquellas formas societales más libres. El proceso de creación cultural de una nueva forma de hacer política a partir de las sociabilidades primarias revela las tramas vividas por los sujetos sociales en el seno de choques culturales cruzados, de una parte, entre lo tradicional y lo moderno, y de otra, entre lo nacional y lo global. La innovación cultural contemporánea manifiesta, a su vez, nuevas modalidades de intercambios, de dádivas positivas y negativas que son recreadas y recicladas por los individuos a partir de las rupturas de antiguas creencias y valores coloniales y del surgimiento de nuevas modalidades de acción en el mundo de la vida y en las esferas de los sistemas formales.

Democracia y esferas públicas asociativas

Sin el entendimiento de estos aspectos míticos, simbólicos, morales, estéticos e institucionales subyacentes a las nuevas formas asociativas en la actualidad, las intervenciones colectivas dirigidas a la ciudadanía por parte del Estado o de las organizaciones no estatales se tornan precarias e insuficientes. Esta salvedad es particularmente importante para pensar salidas, en lo político, para aquellos segmentos sociales marginalizados o excluidos del mercado de trabajo organizado y de los espacios de reconocimiento social y cultural. Frecuentemente, semejantes iniciativas amplían las tendencias entrópicas y de desorganización social, cultural y moral de los sistemas asociativos primarios, a ejemplo de la familia, los vecinos, los amigos y los grupos solidarios, revelando una crisis profunda instalada en los antiguos mecanismos de protección social vigentes en la modernidad en los países centrales (Rosanvallon, 1981) y mismo en las periferias (Martins, 2006), entre los siglos XIX y XX.

En la práctica, tales tendencias entrópicas de las acciones estatales denuncian un creciente desperdicio de recursos y el debilitamiento de la cohesión social que se amplían a medida en que el planeamiento público estatal y no estatal no considera las determinaciones subjetivas del hecho asociativo primario y sus impactos en las organizaciones formales. Tal factor desintegrador tiende a revelar la alienación de las esferas públicas en relación a sus fundamentos simbólicos y morales, lo que dificulta el posicionamiento de la opinión pública respecto de temas estratégicos de la vida social. La cosa sucede como si el sujeto social que se organiza en esas esferas públicas que hoy en día adquieren mayor complejidad a partir de los procesos de transnacionalización y relocalización, no pudiese comprender la vida cotidiana como expresión de un “hecho social total”. De hecho, éste no puede ser percibido a partir de perspectivas utilitaristas y mercantilistas hegemónicas valorizadoras de lo cuantitativo sino a través de expresiones cualitativas inherentes a los pactos intersubjetivos creados en el proceso de decolonización.

El pensamiento social presenta algunas limitaciones en el campo de acción democrática y como experiencia de participación que se fundamenta en la movilización de las esferas públicas, en el simbolismo y la asociación. Repensar la democracia en un contexto de crecientes demandas de reconocimiento, por un lado, y de una pérdida de vitalidad de los antiguos mecanismos regulatorios y redistributivos del aparato estatal, por otro, es una tarea urgente que permitirá superar la comprensión burocrática de la participación e incluir una visión interactiva, colaborativa y significativa de las prácticas sociales.

Ciertamente, el clima socio-cultural actual está en efervescencia y marcado por conflictos, rivalidades y generosidades dentro de las diferentes es-

estructuras del poder que escapan al control de cualquier fuerza centralizada, como es el caso del Estado. Esto despierta una tensión inevitable entre la acción directa e indirecta, entre la democracia primaria y la secundaria, provocando dislocamientos de sentidos y el surgimiento de nuevas significaciones colectivas que se expresan en normas, valores, creencias y reglas sociales que son traducidas casi siempre de modo abrupto y discontinuo en los espacios entre el individuo y el grupo. Por consiguiente, las perspectivas de surgimiento de una cultura democrática participativa, equitativa y válida para todos los niveles institucionales de la acción política —desde los niveles macrosociológicos hasta aquéllos microsociológicos—, pasan a depender de formas de regulación intersubjetivas que sean capaces de disolver las tensiones diversas —entre propósitos individuales y colectivos, interés y desprendimiento, libertad y obligación— que aparecen en primer lugar, en el “mundo común”, de la experiencia del sujeto en el cotidiano.

Es un hecho que las luchas democráticas dejan de ser reguladas por mecanismos tradicionales, como el voto o el clientelismo, exigiendo nuevos dispositivos polifónicos, abiertos y transversales, simultáneamente horizontales y verticales que respondan a las diversas presiones —individuales, grupales y corporativas— resguardando los principios de universalidad, diversidad y justicia social, individual y comunitaria. Pero si esos dispositivos de regulación político-jurídica tuviesen existencia irregular y efímera, no siendo suficientemente certificados y reglamentados por los poderes legitimados, no podrían servir efectivamente a la emancipación de una democracia participativa de base asociativa. Para esto, es necesario que tales dispositivos estén permanentemente regulados por representaciones y creencias colectivas en torno de alianzas a favor del hecho asociativo, y también por la creación de nuevos dispositivos públicos de gestión y regulación que tengan una efectividad a corto, medio y largo plazos. Pues la gobernabilidad debe ser reinventada para permitir la reversión y el control de los procesos anárquicos, generados a partir de la desreglamentación de los mecanismos biopolíticos tradicionales de colonialidad y de control social, de la insuficiencia de la democracia representativa y de la desconfianza popular generadas por las retóricas populistas de muchos gobernantes.

Es importante que las reformas políticas avancen más incisivamente en el sentido de la creación de dispositivos de regulación y redistribución legitimados en sistemas de poder descentralizados, surgidos de las movilizaciones comunitarias locales y del ejercicio de prácticas asociativas, fundadas en las reglas del don, del reconocimiento y de la colaboración. Sin embargo, tales dispositivos no deben desatender el hecho de que los intereses localizados deben someterse al imperativo de la universalidad y del bien común, los cuales tienen como guardianes a todos los que ejercen la autoridad legítima

y legal en las asociaciones; las organizaciones públicas y privadas y los sistemas políticos y gubernamentales. El don entendido como reconocimiento, es el fundamento de una cultura asociativa que lleva a los individuos a que vivencien intersubjetivamente las obligaciones colectivas, en cuanto virtud y medio de liberación y no de opresión. Éste es el clima de surgimiento de una nueva cultura democrática y asociativa; de una cultura de reciprocidad, fundada en nuevas alianzas que favorezcan simultáneamente la diversidad identitaria y el bien común y público, tanto en el plano local y extra-local, como nacional y transnacional, más allá de las discontinuidades tradicionales entre Norte y Sur.

La resolución de los dilemas entre la acción política directa (democracia primaria) y la acción política indirecta (democracia representativa o secundaria) puede ser mejor comprendida a partir de la formulación de un concepto de cultura política democrática y participativa. La última, forjada en las experiencias del cotidiano y en los aciertos intersubjetivos que den cuenta, simultáneamente, de las actividades teóricas y prácticas de acción social junto a las conexiones socio-antropológicas entre los planos de la esfera simbólica y material. En fin, una lectura de la democracia en cuanto reconocimiento (Honneth, 2003) implica considerar, en primer lugar, el don como operador necesario en las conexiones y alianzas entre personas morales, individuales y colectivas.

O sea, entender la democracia participativa como un bien moral y simbólico fundado en la alianza, permite concluir que el contrato social, inspirado en la regulación de intereses materiales y privados egoístas, constituye apenas un desdoblamiento del sistema general del don (Godbout y Caillé, 1992). Por otro lado, el bien público, en la perspectiva de una cultura democrática participativa fundada en el reconocimiento recíproco e intersubjetivo, debe constituir un nuevo código de referencias normativas y axiológicas, no reductible a los intereses privados, un código que supere el egoísmo individual para instaurar una experiencia de identificación con el otro, que Schopenhauer (2001, p. 136) sintetiza como la expresión denominada de compasión.

La concretización de esta cultura democrática direccionada a un nuevo tipo de esfera pública, híbrida y compartida, depende de la posibilidad de articular a la Sociedad Civil y al Estado en planos micro-organizacionales donde se vivencien, se donen, se negocien y se compartan nuevas creencias y códigos colectivos. Allí las reglas funcionales y la dinámica interpersonal se transforman en prácticas cooperadas.

Las experiencias actuales en democracia participativa —a ejemplo de los consejos municipales (Cary, 2005)— señalan teóricamente este salto en la institución democrática, aunque en la práctica todavía haya un largo camino

por recorrer antes de que se constituya en una realidad efectiva. En este sentido, es conveniente que la acción pública tenga en consideración el valor de lo simbólico para consolidar la materialización de la práctica asociativa y solidaria junto con la expansión de la democracia participativa. Ciertos símbolos como la pelota, el equipo de fútbol, los naipes o el juego de dominó, que aparentemente son figuras banales y de poco interés para la política y la acción pública, cargan en sí un fuerte componente asociativo.

Desgraciadamente, tales figuras son, en general, menospreciadas —lo que representa una visión limitada de la política— por los gestores públicos que piensan que la concientización del espíritu de ciudadanía depende apenas de estrategias de convencimiento y manipulación, desconociendo la importancia del simbolismo, en general, para promover solidaridades y adhesiones a acciones de carácter público. Tal vez el hecho de que la teoría democrática aún no esté dando espacio suficiente al papel de los pactos intersubjetivos en la constitución de la práctica democrática, está constituyéndose en un factor inhibitorio de la creación de políticas sociales emancipadoras. Ésta es una cuestión que merece una reflexión más profunda.

Bibliografía

- ARENDDT, H. (2003) *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- BORON, A. (2002) *Imperio. Imperialismo*, Buenos Aires: CLACSO.
- CAILLÉ, A. (2000) *Anthropologie du don: le tiers paradigme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- CARY, P. (2005) Qui participe à quoi ? *Revue du MAUSS semestrielle: Alter-démocratie, alter-économie*. Chantiers de l'espérance, Paris, n. 26, p. 211-230, 2e sem.
- CASSIRER, E. (2004) *A filosofia das formas simbólicas: II – o pensamento mítico*, São Paulo : Martins Fontes.
- CHATALIFAUD, M.; THUMALA, D; GÓMEZ, A. (2006) La solidaridad en una sociedad individualista In *Theoria: Ciencia, Arte y Humanidades*, año/vol 15, número 001, Universidad del Bio-Bio, ISSN: 0717-196X, theoria@pehuen.chillan.cl (70-85).
- COOLEY, C. N. (1966) *Social process*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- DEWEY, J. (1997) *The public and its problem*. Athens: Ohio University Press.
- GODBOUT, J.; CAILLÉ, A. (1992) *L'esprit du don*. Paris: La Découverte.
- GODBOUT (2007) *Ce qui circule entre nous*, Paris: Seuil.
- HABERMAS, J. (2002) *A inclusão do outro: estudos de teoria política*, São

Paulo: Edições Loyola.

_____ (2003a) *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____ (2003b) *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasiliense.

HONNETH, A. (2001) La démocratie, coopération réflexive: John Dewey et la théorie contemporaine de la démocratie. *Mouvements*, Paris, n. 6, nov.-déc.

_____ (2003) *Luta por reconhecimento*, São Paulo: Editora 34.

JONAS, H. (1997) *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, Paris : Les Editions du Cerf.

IVO, A. (2001) *Metamorfoses da questão democrática: Governabilidade e pobreza*, Buenos Aires: CLACSO.

LACLAU, E. (2000) *La guerre des identités: Gammmaire de l'émancipation*, Paris: La Découverte/MAUSS.

LÉVI-STRAUSS, C. (2003) *Estruturas elementares do parentesco*, Petrópolis: Vozes.

MARTINS, P. H. (2001) Imagens ambivalentes da globalização IN *Estudos de Sociologia: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, vol.5, n.2, Recife (95-118).

_____ (2005) Pouvoir politique, action publique locale et économie solidaire In LAVILLE, J.-L., FRANÇA FILHO, G. e all. (orgs.) *Action publique et économie solidaire: une perspective internationale*, Paris: Editions Eres (347-354).

_____ (2006) A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação In Martins, P.H. e Campos, R.(Org.) *Polifonia do dom*, Recife: Editora da UFPE (89-117).

MATO, D. (Coord.) (2003) *Políticas de identidad y diferencias sociales*.

_____ (2004) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil*, Recife: Editora da UFPE.

MATTOS. P. (2006) *A sociologia política do reconhecimento: As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Frazer*, São Paulo: Anna Blume.

MAUSS, M. (1999) *Sociologie et anthropologie*, Paris; Press Universitaire de France.

MOUFFE, C. (1994) *Le politique et ses enjeux: pour une démocratie plurielle*, Paris: La découverte/MAUSS.

MEAD, G.H. (1962) *Mind, self and society*, Chicago: The University of Chicago Press.

MELLUCI, A. (2001) *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*, Petrópolis: Editora Vozes.

- MERLEAU-PONTY, M. (1960) De Mauss à Claude Lévi-Strauss In MERLEAU-PONTY, M. (Org) *Éloge de la philosophie*, Paris: Gallimard (123-143).
- _____ *Éloge de la philosophie*, Paris: Gallimard (123-143).
- PORCHMANN, M. (Org.) (2003) *Atlas da exclusão social no Brasil*, São Paulo: Cortez.
- REIGADAS, M.C. (2006) Las condiciones de la participación democrática en la era de la globalización In Fontes, B. e Martins, P. (Orgs) *Redes, práticas associativas e gestão pública*, Recife: Editora da UFPE, (163-183).
- RIBEIRO, A.C.T. (2000). *Repensando a experiência urbana da América Latina: questões, conceitos e valores*. Buenos Aires: CLACSO.
- RODRÍGUEZ, D. y ARNOLD, M. (2007) *Sociedad y teoría de sistemas*, cuarta edición, Santiago: Editorial Universitaria.
- ROSANVALLON, P. (1981) *La crise de l'Etat-providence*, Paris: Éditions du Seuil.
- _____ (1995) *La nouvelle question sociale : repenser l'Etat-providence*, Paris, Seuil.
- ROUSSEAU, J.-J. (1993) *Du contrat social*, Paris: Folio.
- SEOANE, J. (2003) *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- SCHOPENHAUER, A (2001) *Sobre o fundamento da moral*, São Paulo: Martins Fontes.
- SOUZA, J. (2003) *A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*, Belo Horizonte/Riode Janeiro: Editora da UFMG/IUPERJ.
- _____ (2006) *A invisibilidade da desigualdade brasileira*, Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- TAYLOR, C. (2005) *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, São Paulo: Edições Loyola.
- TOCQUEVILLE, A. (1981) *De la démocratie en Amérique*, Paris: Famarion.
- WALZER, M. (2005) *Politics and passion: toward a more egalitarian liberalism*, Yale University Press, New Haven & London.
- ZICCARDI, A. (2002) *Pobreza, desigualdad social y ciudadanía*. 2. ed. Buenos Aires: CLACSO.

SEXTO CAPÍTULO

Las redes familiares como dispositivos de apoyo a acciones públicas democráticas

Introducción¹: Familia, colonialidad y política

Podemos empezar nuestra reflexión con una interrogación básica: ¿La idea de familia tiene algún interés estratégico para pensar en la descentralización y la democratización de la acción pública donando visibilidad y reconocimiento a los actores sociales en el plano local? A nosotros nos parece que la respuesta es afirmativa siempre y cuando la familia no sea vista como categoría genérica, substantiva y funcional que no logra reflexionar sobre su carácter como una red social primaria y abierta a múltiples acuerdos culturales. Siempre que la familia sea definida por la consanguinidad, como está propuesta por la antropología tradicional, o referida a la reproducción de la fuerza de trabajo, como es pensada tradicionalmente por parte de la sociología (Bilac, 2003), quedamos prisioneros de una definición inflexible e insuficiente para explicar la diversidad de composiciones familiares en la vida cultural y social.

Más de cien años después de la primera sistematización de los estudios de la sociología de la familia por Durkheim, constatamos que el acuerdo nuclear urbano (formado básicamente por la composición de padre y madre biológicos e hijos/as) no se afirmó como un patrón universal superior que se impondría históricamente sobre los sistemas de pertenencia heredados de las antiguas familias domésticas (formadas por grandes agrupamientos de parentesco, de dependencia y fidelidad)². La experiencia del siglo XX nos muestra, igualmente, que la ambición universalista del modelo nuclear fue una estrategia de colonialidad importante para la ocupación de los territorios de la colonización. Por eso, este modelo nuclear eurocéntrico no tiene la característica de aparecer como un vector naturalmente generador de solidaridades colectivas y de una cultura de esclarecimiento universal. Se nota que este modelo de familia nuclear eurocéntrico no se universalizó, como podrían suponer aquellos teóricos que asocian la estructura de la familia al desarrollo de la sociedad industrial.

1 El texto de este capítulo es una versión modificada y profundizada del artículo "Democratización de la acción pública en la perspectiva de los acuerdos familiares" publicada en La Revista MAD, Chile, de 2007;

2 Puede decirse que el fundador de la escuela sociológica francesa fue el primero en proponer una visión de la familia basada en las ideas del matrimonio y de la alianza, apartándose de otras proposiciones que definían el grupo familiar en las perspectivas del determinismo biológico o de la psicología de los sentimientos (Durkheim, 1975). O sea, al mismo tiempo que defendía la importancia de un abordaje plural de la familia, Durkheim creía que la familia moderna europea era el resultado de un lento desarrollo de la sociedad. En este sentido, el pensamiento dominante hasta hace poco tiempo, de que la familia nuclear sería un fenómeno ontológicamente superior a los acuerdos familiares tradicionales y de naturaleza irreversible es, en cierta forma, inspirado en este ideal de progreso social de la familia heredado de la escuela francesa de sociología.

Al analizar el modo de organización de los sistemas familiares, en las sociedades donde la industrialización urbana y el mercado de trabajo especializado no se tornaron fenómenos hegemónicos en la organización de la vida social y donde el Estado-providencia tiene eficiencia limitada, se nota que las redes de parentesco —y no la familia nuclear—, respondieron por las tareas básicas de la cotidianidad (Jelin, 1994). Aun en los países más avanzados, que defienden un modelo republicano laico, se observa que los inmigrantes reproducen modelos comunitarios inspirados en múltiples tradiciones religiosas, étnicas y culturales, que frecuentemente contradijeron los principios legos y occidentales respecto a la subordinación de la familia al trabajo productivo.

La revisión del debate sobre la familia bajo la crítica decolonial es urgente pues se percibe que de algunos años para acá está en curso una corrosión de los lazos sociales que afectan crecientemente las condiciones de existencia de la institución familiar como grupo básico de socialización, y no solamente aquel modelo de la familia nuclear. Si este trabajo de corrosión se debe en parte a la dinámica depredadora de la acumulación capitalista que genera ondas crecientes de exclusión social, no se puede eximir al Estado y las políticas públicas de tener parte de la responsabilidad en la degradación del sistema social. Así, el avance de la lógica mercantilista y del individualismo exige una amplia rediscusión de la importancia de los lazos comunitarios por la solidaridad social y política, independientemente de hablarse de visiones substantivas y funcionales de familia.

El sentido común, hasta la década de los noventa, interpretaba esas modificaciones del sistema familiar como “crisis de generaciones” que sería administrada naturalmente por el tiempo. Pero los hechos no avanzan dentro de esa lógica de progreso social administrable. La degradación de las condiciones de vida y el aumento de la exclusión social han afectado las bases de la solidaridad social, contribuyendo a diseminar una cultura de violencia que afecta directamente el grupo doméstico (Morrison y Biehl, 2000). Esto nos pone ante el desafío de realizar una revisión sociológica necesaria de lo que es la propia idea de pobreza (Schwartzman, 2004) y del sentido de las políticas públicas. La verdad, tales políticas públicas contribuyeron para ampliar la desigualdad, el irrespeto y la exclusión (Sennett, 2004) que ahora, se revelaron con intensidad cuando se desmontan los sistemas sociales primarios.

Se puede, por consiguiente, avanzar la hipótesis de que el desmoronamiento de la institución familiar eurocéntrica es un proceso paradójico con aspectos positivos y negativos. Así como expresa las nuevas exigencias de adaptación de los individuos a la sociedad, revela el impacto corrosivo de la descreencia de los individuos respecto al valor del lazo primario para la

vida social. Por una parte, tal proceso de desmoronamiento del patriarcado, sugiere perspectivas esperanzadoras en términos de mayor democratización de la sexualidad, que se desprende de la mera procreación (Bozon, 2004) y valora la intimidad (Giddens, 1993). Por otra parte, tenemos que reconocer que la noción sociológica clásica de familia —que se refiere al mundo del trabajo y al modo como fue pensado lo social en la modernidad— pierde su aura “progresista” en un contexto de crisis de la protección social, de pérdida de solidaridad y de exclusión creciente (Rosanvallon, 1981 y 1995; Castel, 1995; Cavalcanti y Burity, 2002), alcanzando principalmente los grupos más humildes. Esta degradación ha sido constante y la ascensión de la mujer a la condición de jefe de familia no interrumpió el proceso, como observó Parry Scott (2005a), al estudiar familias de poca renta en la ciudad de Recife.

Afortunadamente, las transformaciones conocidas por el grupo familiar a lo largo de las últimas décadas y el avance de la crítica antiutilitarista y decolonial, han conducido a una revisión teórica que, sin embargo, necesita de profundización³. En América Latina, particularmente en las últimas dos décadas, la crisis del paradigma desarrollista facilitó enormemente la revalorización de la cultura, llevando consecuentemente a elaborarse una nueva comprensión sobre la cotidianidad y la familia (Jelin, 1994). En otra dirección los estudios sobre familia son importantes para los sociólogos interesados en el desarrollo de políticas públicas y sociales descentralizadas y que respondan adecuadamente a las complejas demandas locales.

Tal preocupación teórica con la importancia de la familia para la gestión pública se justifica, entre otros motivos, por el hecho de que las políticas dirigidas hacia la familia, nos recuerda Parry Scott, no han merecido la misma visibilidad que aquellas que se dirigen a las mujeres, lo cual es grave si consideramos que el estudio sobre el tema es decisivo para comprender mejor la propia constitución de la nación y del poder (Scott, 2005^a y 2005b). Solo recientemente, por ejemplo, el tema del sexo masculino y de su importancia en la maternidad es objeto de interés más directo de estudiosos y gestores del campo de la salud con impactos sobre la gestión organizacional⁴.

La visión substantiva que define la familia como una unidad orgánica y consanguínea y la visión funcional, que la reduce a una unidad estadística para uso de planificación, constituyen abordajes muy limitados para entender la importancia actual de la familia en la expansión de la sociedad civil y por

3 C. Lévi-Strauss (2003) se constituye en referencia central en esa revisión, al realzar la relevancia simbólica del parentesco en la organización de la cultura. El avance de los estudios culturales, por su lado, contribuyó decisivamente a deshacer la visión de la cultura como factor secundario en la organización de la sociedad (Williams, 1981).

4 Es el caso de la creación de la figura del plantonista social en el Hospital Sofia Feldman, ubicado en la ciudad de Belo Horizonte, que desarrolla una función central para articular la red familiar de la gestante e incluir la figura masculina como protagonista de experiencias de maternidad (Coelho y All, 2011: 219).

la orientación de las estrategias decoloniales. Por otro lado, el modelo de familia nuclear que encontramos en Parsons, por ejemplo, es un dispositivo de colonialidad eurocéntrico que desconoce la amplia variedad de acuerdos de redes primarias posibles. Como dispositivo de colonización el ideal eurocéntrico de familia fue útil para la biopolítica y la organización de las poblaciones en los territorios de conquistas a lo largo del proceso colonial. Pero esta representación eurocéntrica no tiene interés en ayudar la gestión gubernamental y las políticas sociales en contextos de desigualdad y de exclusión y que exigen entendimientos más profundos de las redes sociales primarias en la vida cotidiana. La visión eurocéntrica de la familia nuclear esconde de hecho la experiencia del patriarcalismo europeo y presenta, luego, un interés limitado para explicar el cotidiano actual en las periferias del sistema mundial e incluso en las grandes metrópolis tensionadas por las migraciones.

Estos son dilemas importantes en la actualidad por los que se interesan el desarrollo de la sociología de la familia y que buscan articular las redes primarias como variables centrales por la descentralización y la democratización de las políticas públicas. Se puede decir que hay una tendencia en el campo de la sociología de valorar la familia como institución social relevante en la organización de las acciones públicas y en la propia idea de la democratización. De hecho, como intentaremos explicar, ella es un lugar estratégico para pensar no sólo en la trama de la sexualidad y la reproducción, sino sobre todo —lo que se torna evidente ahora, en el contexto posnacional (Martins, 2004d y 2004c)—, en la trama de la normalización del orden social en la vida cotidiana.

Se puede decir que la comprensión decolonial de la familia va más allá de su definición como espacio prioritario de la sexualidad y la reproducción, para incluir las funciones morales básicas de la socialización y de la individualización, las cuales pasan a constituir un puente estratégico entre la comprensión sociológica tradicional de la familia y la nueva comprensión, como se puede concluir de ciertas investigaciones sobre el tema (Sarti, 2003). Es decir, a pesar de que el lazo consanguíneo, la sexualidad y el trabajo continúen apareciendo como elementos relevantes en la caracterización de la familia moderna, tales elementos se muestran hoy demasiado insuficientes para explicar los nuevos desafíos de esta instancia en la producción, no sólo del mundo de la vida, sino también de las instituciones sociales en general y de aquellas políticas en particular. Varios estudios avanzan en esta dirección (Carvalho, 2003). También es importante señalar que en muchas sociedades no europeas los acuerdos familiares tienen una función decisiva para la vida espiritual y cultural de la comunidad.

Para que desarrollemos nuestras reflexiones sobre la actualidad política de la idea de familia en la perspectiva decolonial, sin que nos perdamos en

conjeturas abstractas que solo refuerzan la colonialidad del saber en la sociología de la familia, es importante relacionar la revisión del debate sobre este sujeto con nuevas concepciones de políticas públicas. Pues las remodelaciones conocidas por el grupo familiar siguen de cerca los cambios de concepciones sobre las intervenciones públicas y sobre la actuación de ciertos actores —gestores públicos, educadores, asistentes sociales y terapeutas familiares— en la concepción y la implementación de políticas de control social⁵.

En este capítulo, intentaremos avanzar en algunos puntos de esta revisión, sabiendo desde luego que esta discusión tiene horizontes mayores que no pueden ser alcanzados aquí, en la medida en que el debate tiene que ver con la propia reorganización del Estado en el contexto de la globalización. Tal vez lo que debe ser señalado como punto central, desde luego, es que la incorporación del elemento familia en el imaginario de la planificación pública trae consigo nuevos desafíos de revisión de la función redistribuidora típica del Estado (Rosanvallon, 1981). Pues la participación pasa a ser valorizada como pieza central en el juego político cuando consideramos que la liberación de experiencias reflexivas de interés colectivo en el cotidiano depende directamente de la amistad, de la solidaridad y del respeto.

La complejidad de nuevas políticas públicas abiertas para el proceso participativo puede ser presentada como expresión de un sistema de doble mano, o sea, conducido por dos lógicas: una es la familiar, generada por las relaciones cara a cara, que tiene su hábitat natural en el mundo de la vida cotidiana y apenas influenciada indirectamente por las acciones generadas en el campo de la política; la otra lógica es la del control social, construida a partir de intervenciones organizadas de carácter administrativo, económico, asistencial, pedagógico, psicológico y moral, sobre el sistema de sociabilidades primarias, siendo influenciada directamente por las acciones políticas.

En ciertas medida, la situación degradante de las familias pobres en Brasil, que tienen a las mujeres como jefes (Scott, 2005a), resulta no de transformaciones realizadas aleatoriamente en el interior del “mundo de la vida” —al sabor de la modernización o de reacciones espontáneas de los actores sociales directamente involucrados—, sino principalmente de alteraciones estructurales entre el orden cultural, social y político; es decir, a partir de la interfase entre la vida cotidiana (espacio de saber simple) y las intenciones y prácticas generadas en el campo de las instituciones formales

⁵ Esa intervención fue demostrada de forma convincente por Christopher Lasch al afirmar que “(...) la historia de la sociedad moderna es la afirmación del control social sobre las actividades antes relegadas a los individuos o a sus familias” (Lasch, 1991: 21); también por John Rodger (1996), para quien las políticas de control social nunca consideraron seriamente la importancia de un abordaje interactivo que valore al usuario o al cliente, revelando en el siglo XX un cierto sesgo autoritario.

(espacio de saber científico y burocrático). En este sentido, Jelin tiene razón en decir que la familia y el mundo doméstico no son lugares cerrados, sino que se constituyen en relación a lo público:

(...) los servicios, la legislación y los mecanismos de control social, así como aspectos más simbólicos como las visiones sobre el ámbito de aplicación de la medicina, las imágenes sociales prevaletes sobre la familia y la normalidad, las ideologías e instituciones educativas, ayudan a definir en cada situación histórico-cultural, el ámbito de acción propio de la familia y la domesticidad” (Jelin, 1994: 1001).

Debemos reconocer que el análisis de las situaciones familiares, hoy, indica que el futuro de esta institución depende más de las imbricaciones y los desdoblamientos de las acciones, reacciones, estrategias, conflictos y alianzas forjadas en el seno de las sociedades mundializadas, a partir de experiencias asociativas y comunitarias localizadas, que de la “voluntad de potencia” del grupo familiar propiamente dicho. Este reconocimiento es relevante para no culpar a los grupos familiares como principales responsables morales por las dificultades enfrentadas en la conducción del proceso de socialización de los individuos en la vida cotidiana.

Al contrario, es necesario entender que sin la familia entendida como red primaria que teje los lazos de solidaridades, la socialización queda comprometida y, por consiguiente, la propia expectativa de paz social. Los estudios de antropología urbana ya demostraron, por ejemplo, la importancia de las redes de parentesco en la realización de tareas ligadas a la manutención cotidiana de los miembros de la unidad doméstica (Jenin, 1994). Pero esta comprensión aún no se ha transformado en orientación objetiva en el nivel de las políticas públicas pues la organización de la sociedad nacional queda aún limitada por los dispositivos de biopolíticas que objetivan disciplinar las poblaciones para el trabajo salariado y para el consumo y no para liberar el espíritu asociativo y solidario. Seguramente tales dispositivos están perdiendo fuerza coercitiva con la liberación de las redes sociales presenciales y virtuales que se expanden sobre espacios transnacionales y la necesidad de los gobiernos de políticas más comprometidas en contestar demandas locales complejas.

Tenemos, en definitiva, interés en demostrar en este capítulo que muchos segmentos de la sociedad organizada en general y de los intelectuales —líderes políticos, planificadores y gestores públicos— en particular, no se encuentran indiferentes a la importancia de repensar la política para adecuar los mecanismos e instrumentos de gestión a las nuevas exigencias

de regulación y producción de la vida social en el plano local —lo que lleva necesariamente a revisar el lugar de las instituciones familiares. El caso latinoamericano y brasileño es emblemático respecto a los impactos desorganizadores de la sociedad de consumo y del individualismo sobre el aumento de la violencia y de las drogas en los barrios populares, como observamos en nuestras investigaciones de campo.

Así, a partir del enfoque que buscamos plantear para el análisis de la articulación de la política pública con la vida local y comunitaria, usando como referencia las redes primarias de familias, procuraremos avanzar en una crítica más sistemática de los límites de las políticas públicas tradicionales señalando los caminos que debe avanzar la crítica decolonial. Vamos a fijar nuestra atención en dos tareas: explicar ciertos aspectos relevantes del desarrollo del pensamiento sociológico sobre la familia para centrarnos en la crítica de los límites de la idea de familia-domicilio; y en seguida proponer la profundización de la comprensión de la familia como red social, dado que, sobre todo en las clases populares, que conocen servicios estatales muchas veces precarios, la red de parentesco aparece como más importante que los mecanismos formales en la solución de problemas de la cotidianidad como le recuerda Jelin (1994: 83) y como lo constatamos directamente en nuestros estudios sobre los barrios populares en Brasil.

En Brasil, se notan esfuerzos de la reforma estatal para recuperar la capacidad reguladora y redistribuidora del Estado, que quedó muy comprometida con la expansión de la lógica mercantil y neoliberal en las últimas décadas. En el caso de Brasil, la creación del Sistema Único de Salud (SUS) innova al considerar la familia no sólo como unidad estadística y funcional sino como dispositivo de acceso a la vida local y de implicación de los actores en las decisiones de salud. La originalidad política del SUS, que fue criado por la constitución de 1988, es de implicar directamente los municipios en políticas intersectoriales que involucran diversas agencias de decisiones gubernamentales desde el poder central. Esta estructura del SUS generó, por consecuencia, varios programas de acción que involucran directamente el poder local y comunitario, y los acuerdos comunitarios.

La adaptación de la idea de familia a partir del contexto domiciliario, que fue adoptada recientemente en Brasil por el SUS (Sistema Único de Salud) y materializada por programas como el PSF (Programa de Salud familiar) y el PSA (Programa de Salud Ambiental) constituye tanto una innovación como una limitación en términos de metodologías de políticas públicas, debiendo ser analizado con más profundidad pues es interesante como modelo de reforma estatal.⁶ De todos modos, constituye una idea innovadora al cues-

6 Nuestras reflexiones sobre la idea de familia-domicilio surgieron a lo largo del desarrollo de la investigación “Red de vigilancia, ciudadanía y problemas endémicos” y que contó con apoyo del Ministerio de Salud y de la

tionar implícitamente la concepción, tradicionalmente dominante en la planificación estatal, de representar las poblaciones que van a ser asistidas por los programas públicos como un objeto-meta definido estadísticamente por el principio “per capita”. Los proponentes del SUS, al contrario, intentan considerar el factor relacional, los niveles de pertenencia y de reciprocidad entre los individuos como fundamento del cuidado en salud. Claro, tales esfuerzos tienen limitaciones que necesitan profundización para asegurar la novedad del SUS.

El caso de las políticas de salud pública en Brasil es interesante para comprender que independientemente de la definición de familia utilizada (biológica, cultural, funcional, etc.), la política pública tiende a apoyarse progresivamente en la idea del familia-domicilio, para implicar más directamente los usuarios de los servicios públicos en la definición y evaluación de programas sociales. Por consecuencia, la experiencia de descentralización de la salud pública en Brasil nos parece un caso ejemplar para ayudar a organizar nuestras reflexiones sobre la relación familia, política pública y democracia en este contexto de decolonización de la región.

La gestión pública y los dilemas de la familia-domicilio como criterio de intervención social

Debemos resaltar una cuestión que es de suma importancia para nuestra reflexión y que habla del cuestionamiento sobre el sentido sociológico y antropológico del término familia-domicilio, que viene siendo adoptado por los planificadores y gestores públicos, a saber: ¿Hasta qué punto el uso de la idea de familia, limitada al plano domiciliario, establece algún diálogo con la idea de familia como relaciones de parentesco que, según Levi-Strauss (2003), no debería limitarse a la unidad biológica, incorporando igualmente, más allá de los lazos de consanguinidad, los de alianza entre grupos? O dicho de otra forma, ¿la idea de familia adoptada en esos programas constituye apenas un adjetivo explicativo del domicilio, es decir, la familia aparece como una noción de carácter funcional elegida con fines puramente pragmáticos y productivos o no? En definitiva, el privilegio atribuido a la idea de familia-domicilio, para la organización de programas territorializados de

FACEPE (Fundación de Apoyo al Desarrollo Científico y Tecnológico de Pernambuco), entre los años 2003 y 2004. El objetivo de esta pesquisa fue desarrollar un concepto de red de vigilancia que pudiese ser útil para el análisis y la evaluación de los programas de control del dengue, lo que está teóricamente explorado en un libro organizado sobre el asunto, titulado *Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas* (Fontes, Breno y Martins, Paulo, 2004). A pesar de que el domicilio familiar no constituye un eje central de la planificación territorial del Programa de Salud Ambiental, observamos que él continúa siendo una noción indispensable para la ejecución del programa. En la pesquisa percibimos que el PSA, repitiendo límites de la idea de público-meta del PSE, hace negligente la complejidad de las redes sociales primarias, que son fundamentales para avanzar en la promoción de una ciudadanía activa.

atención a la salud, constituye una innovación conceptual en un contexto histórico-político de falla del antiguo Estado proveedor⁷

Sin duda, al introducirse la noción de familia domiciliar (aun cuando limitada al factor territorial) en lugar del factor “per capita”, que es muy abstracto y vuelto a poblaciones sin “rostro”, los que formulan y planifican los programas territorializados produjeron un cambio cualitativo relevante en el nivel de focalización de la acción pública al introducir los rostros de los individuos que viven en domicilios. Pero, según nuestro entender, la principal dificultad conocida por esas acciones, para avanzar en el proceso de descentralización y democratización, continúa siendo engrosada, no por cuestiones burocráticas, administrativas o financieras, sino por las limitaciones metodológicas de la noción de familia utilizada para organizar territorialmente a la “población-meta”. O sea, estos cambios de visiones sobre los fundamentos de la vida asociativa por la gestión pública, representado, por ejemplo, por la introducción de familia-domicilio como indicador de políticas, son aún insuficientes para una reforma efectiva del Estado que valore la sociedad civil como organizadora central de las prácticas asociativas. La noción de familia-domicilio, como se observa, padece de dos limitaciones: una de ellas respecto al énfasis sobre el individuo en detrimento de las interacciones sistémicas; la otra es el énfasis sobre el ambiente físico y arquitectónico en detrimento del orden simbólico.

Deseamos observar, pues, que basándose en una perspectiva más amplia de familia, es posible que los programas públicos actúen en el sentido de valorar más claramente a los derechos y obligaciones del ciudadano. Para eso, la consideración del plano local y comunitario debe aparecer como condición fenoménica necesaria a activar las virtudes cívicas colectivas que son la base de la presencia de la familia como institución social.

Pensando el caso del uso de la familia en las políticas públicas en salud, en Brasil, podemos avanzar ya que tenemos aquí dos aspectos a considerar, uno positivo, otro negativo. El positivo se refiere al hecho auspicioso de los planificadores: integrar la idea de familia como base de una política de salud descentralizada y que implique a los usuarios en las decisiones colectivas. El aspecto negativo, por su lado, se refiere al hecho que la noción de familia-domicilio adoptada por los planificadores no logra considerar seriamente

7 Históricamente el Estado brasileño, preso en las mayas del imaginario desenvolvimentista (Martins, 1992), revela crecientemente incapacidad de comprender la sociedad como un fenómeno mayor que aquel de los intereses del pacto poscolonial y de la economía de mercado. De comprender la sociedad nacional como un fenómeno histórico formado no apenas por intereses económicos, sino igualmente por determinantes culturales, morales, políticas y sociales. La visión economicista restrictiva del imaginario desenvolvimentista contribuye para producir anomalías sociales crecientes, al mismo tiempo en que se revela como insuficiente para producir solidaridades colectivas que son básicas para la existencia de una sociedad democrática.

las tramas de relacionamientos, alianzas y conflictos de personas que viven bajo el mismo piso. Aquí, la noción de familia-domicilio queda problemática cuando se reduce el domicilio a una estructura física eliminando la compleja red de relaciones involucrando los individuos que viven allí. Según lo entendemos, como ya recordamos, esta noción tiene aspectos problemáticos que deben ser resaltados pues sirvió como base estadística para políticas de control poblacional a lo largo del proceso de organización de las sociedades poscoloniales.

Es importante dejar claro que, según nuestro entender, la introducción de la noción de familia-domicilio como red social en la planificación pública nos parece un avance teórico evidente con relación a las concepciones tradicionales de políticas públicas, que no consideran las redes primarias, sino solamente los agregados estadísticos. Los números facilitan a los planificadores organizar los presupuestos y gastos. Así, para ellos es más interesantes que la población sea vista como unidad “per capita” sobre la cual se construyen agregados abstractos como, por ejemplo, niños sin vacunas, hombres enfermos, mujeres en estado prenatal que como redes humanas y solidarias. Sin embargo, niños, hombres y mujeres no son meras unidades estadísticas para ser objetos de cálculos y reglas impersonales sino que, por el contrario, son unidades pensantes o “átomos sociales”, como decía J. Moreno (1987), fundador de la sociatría.

Sin embargo, la noción de familia-domicilio adoptada por los Gobiernos posee límites que pueden comprometer el avance de políticas públicas y sociales que enfocan a los actores sociales locales como protagonistas importantes en la organización de las acciones colectivas. Para nosotros, tales dificultades de las reformas de las políticas públicas espejan las resistencias de los gobernantes de abandonar los antiguos dispositivos de colonialidad, por un lado, pero reflejan igualmente las dificultades teóricas y prácticas por la planificación de integrar una noción que puede, de hecho, cambiar radicalmente la lógica de gobierno público, por otro.

O sea, nuestra intención es demostrar que el avance de programas que se refieren a la familia —como es directamente el caso de aquellos dirigidos a la salud en Brasil— para promover la democratización de decisiones públicas y de apoyo a la participación efectiva de la población en la creación de una ciudadanía activa, aunque es importante, es aún precario. Su sostenibilidad, a mediano y largo plazo, depende directamente, según nuestro entender, de la posibilidad de que las políticas públicas adopten una nueva perspectiva teórica, por la cual, el usuario no sea visto solamente como un “público meta”, sino también como coautor de la acción pública.

De todos modos, la introducción de la noción de familia por el planificador público de salud en Brasil, contribuye a deshacer la idea corriente de

que el grupo familiar —al contrario del individuo— no constituiría un buen indicador de política pública, por estar asociado tradicionalmente a la esfera privada y a la economía doméstica tradicional⁸. Hemos de considerar que la reforma del Estado con inclusión del dispositivo familiar busca responder a la intensa y caótica demanda social incluso a la situación caótica producida por el entendimiento simplificado de la sociedad contemporánea respecto al entendimiento de la sociedad como comunidad de destino.

Entendemos pronto, que la adopción de la idea de familia-domicilio como red de apoyo a políticas públicas aparece como recurso metodológico para definir las acciones localizadas territorialmente, como vemos en el caso de la salud en Brasil. Creemos que tal idea puede contribuir a emancipar el nuevo paradigma en políticas públicas, regresando a la valoración de la ciudadanía participativa. La revalorización de las relaciones de parentesco y de pertenencias afectivas, económicas, y culturales —presentes en la forma de redes primarias—, contribuye de hecho para generar reconocimiento moral y político de los actores locales como sujeto colectivo. Esto es un desafío complejo y tiene implicaciones directas sobre la capacidad de programas territorializados que respondan efectivamente a los desafíos de la movilización cívica en favor de la esfera pública.

Una manera de comprender las dificultades de transición de las políticas estatales para implicar la sociedad civil en la construcción de la política pública es ejemplificada por la dificultad de definir familia-domicilio desde una visión sistémica. De hecho, legisladores, planificadores y gestores muchas veces limitan la familia a una zona simple de individuos agrupados. Considerando el PSF (Programa de Salud de la Familia) como una de las referencias del Sistema Único de Salud (SUS) en Brasil. Su abordaje, como observa con propiedad Edilza Ribeiro, se centra sobre todo en el individuo dentro del domicilio familiar, sin fijarse claramente en la trama sistémica. Explica la autora que el individuo es el foco real de atención pudiendo ser la mujer, el niño, el portador de diabetes pero él no define la estructura de la familia. Luego, en el PSF, la familia es el cliente nominal, pero el “objeto de cuidado” es el individuo considerado aisladamente. Sin embargo, continua la autora, la familia tiene deberes y responsabilidades con el individuo enfocado, con su salud y enfermedad, y para ello necesita una orientación de entrenamiento. Por consecuencia, preocupa que se olvide el entendimiento

8 El término familia se deriva de *famulus* (esclavo doméstico) siendo utilizado por los romanos para designar aquellos grupos sociales surgidos entre las tribus latinas y caracterizados por la presencia de un jefe de familia que mantenía bajo control a la mujer, los hijos y esclavos, con poder de vida y muerte sobre el conjunto. En la Roma republicana, por otro lado, pertenecer a una familia significaba, sobre todo, pertenecer a un mismo grupo político formado por varias generaciones, al cual se tenía acceso por el nacimiento (hijos), por la adopción (esposa y extraños) o por la compra (esclavos) (Bilac, 2003: 31).

de la familia como sistema multidimensional (Ribeiro, 2004).

A nosotros, nos parece que la dificultad del gestor de pensar la noción de familia-domicilio a partir de la consideración no del ambiente físico sino de los sistemas de relacionamientos es un paso importante a considerar. Pues, nótese, que tal noción termina exagerando el valor del domicilio físico, en detrimento de las tramas interpersonales. Por consecuencia, el planificador queda prisionero de una visión funcionalista de la familia que es más interpretada como público-meta que como público- sujeto. La noción de público-meta utilizada en esos programas constituye una categoría de fácil manejo estadístico, pero que reduce enormemente la complejidad de la trama social. Estos son luego los límites que conocen las tentativas de reforma estatal bajo la idea de decolonizar las prácticas del cotidiano y liberar los movimientos asociativos e implicar a los usuarios como corresponsables. El modelo funcional del “público-meta” aparece, para ser más claros, como un instrumento de deshumanización de las políticas públicas (Martins, 2003), en la medida en que no considera las tramas subjetivas y las conexiones subterráneas de la vida social local, haciendo énfasis en indicadores utilitaristas limitados e inadecuados para detectar el cambio social.

Tales programas estatales aún se apoyan sobre una noción abstracta de individuo que es conveniente para la organización del trabajo y de los modelos de protección social en el capitalismo industrial, pero que es insuficiente para responder a la complejidad sistémica de la sociedad civil en la coyuntura de decolonización. Este modelo estadístico puede responder satisfactoriamente a las hipótesis casuales producidas por el planificador para definir la política pública (nivel de renta, género, condiciones de vivienda y de salud, entre otras), pero responde de manera muy insatisfactoria a la condición dialógica exigida por la trama de la descentralización, con la exigencia de participación y de formación de una esfera pública activa.

Semejante limitación puede ser entendida a partir de algunos puntos: a la complejidad de los acuerdos familiares, que sirven como soporte para formatear la idea de público-usuario, no se puede tener acceso por modelos estadísticos; la movilización de los actores locales, buscando la definición de modelos dinámicos y participativos, no puede ser resultado de la mera voluntad del gestor estatal. Semejante movilización debe resultar, no de un poder central superior, sino de la valoración de la experiencia y de la libertad de la voluntad humana, como enfatiza el filósofo pragmatista norteamericano W. James (1981) y de la existencia de mecanismos de trueque (Mauss, 2003b) y de reciprocidades (Simmel, 1939) que favorezcan a la experiencia del bien común como resultante del esfuerzo colectivo y supraindividual.

Para que avancemos en el debate importa establecer, entonces, la separación entre una visión conservadora y una visión moderna de familia. Si

la primera está de hecho históricamente vinculada a la reproducción de mecanismos de poder poscolonial y de control patriarcal y autoritario, la segunda, como intentamos demostrar, representa una posibilidad efectiva de pensar el surgimiento de una esfera pública democrática en el plano local. Claro, esta división contiene diversas subdivisiones, pero para nuestro raciocinio con respecto a las condiciones de organización de un nuevo pensamiento político y administrativo hegemónico en las decisiones en el seno del Estado, ella es suficiente.

El declinar de la familia poscolonial

Las dificultades para fundar en América Latina y en Brasil un Estado-proveedor⁹, repitiendo el modelo europeo es evidente desde que consideramos la diversidad contextual. En Latinoamérica, como muchos estudios ya explicaron, el capitalismo exportador colonial estuvo siempre vinculado a la existencia de un poder-providencia colonial tradicional dominado por oligarquías tradicionales que organizaban el Estado en el plano local (Graham, 1997). Este mecanismo conservador era el garantizador de la subalternización de los grupos sociales locales al sistema mundo en constitución. Esos sistemas de dominación locales crearon las condiciones para la reproducción de los grupos familiares de trabajadores a partir de una cultura de dependencia fuertemente marcada por el apadrinamiento y por las relaciones de parentesco de alianzas y de amistad.

Así, a lo largo de los tiempos, los grupos sociales pobres se reprodujeron en las franjas de la sociedad organizada, dependiendo directamente de los propietarios de tierras para sobrevivir. Frecuentemente el jefe local era, al mismo tiempo, propietario y representante del poder político como lo demostraron estudios clásicos (Leal, 1986; Queiroz, 1976). Hoy, la figura de jefe local es asumida por una variedad de actores desde los agentes estatales y públicos a representantes electorales¹⁰.

Sucede que la precarización y la exclusión progresiva de esos segmentos sociales demuestra, según I. Carvalho, que los sistemas de parentesco organizados a partir de esta lógica localista, pos colonial y nopública, perdieron progresivamente en la segunda mitad del siglo XX su capacidad de funcionar como amortiguadores de la exclusión y como mecanismos de protección

9 Usamos el término providencia, traducido literalmente del francés “etat-providence” y que no pretende remeter al modelo social-demócrata europeo del estado benefactor.

10 La imagen del poder público era —y eso sucede hasta la fecha—, ampliamente condicionada a figuras míticas (gobernadores, presidentes, diputados, alcaldes) que encarnaban el poder del gobierno y las poblaciones pobres permanecían sometidas a la lógica del mundo rural. A este destino apenas escapaban aquellas comunidades étnicas o religiosas que decidían fundar comunidades en las fronteras de las grandes propiedades formando quilombos (comunidades cimarronas) y áreas “libres” de pequeños propietarios.

de sus componentes, lo que llevó al deterioro de las condiciones de vida de la mayoría de la población (Carvalho, 2003, p.120), y a la *favelización* de la pobreza en la periferia de los centros urbanos. Sucede que las políticas públicas no se modernizaron con la misma velocidad que se dio el aumento de los conflictos y demandas urbanas en el contexto de la decolonialidad de Latinoamérica, generando deterioro de los servicios y aumento de la insatisfacción popular.

El nuevo poder local, nacido de las presiones por la participación, viene organizándose con dificultades, muchas veces siendo cooptado y/o corrompido por el poder tradicional (Santos y Ayrizer, 2002). De ahí surge la necesidad de los Gobiernos de dirigirse más decididamente a la vida municipal y a los sistemas comunitarios para evitar que se amplíe la degradación de los sistemas familiares empobrecidos, como lo prueban investigaciones recientes (Scott, 2005a).

Infelizmente, tales iniciativas todavía son tímidas pues incluso los gestores más implicados con las movilizaciones sociales tienen dificultades crecientes para romper con el sistema jerárquico y autoritario de los sistemas burocráticos poscoloniales. Mientras, la violencia social aumenta paralelamente a las dificultades que tiene la red de parentesco con asegurar la inclusión social de sus miembros. Como demostramos en otras oportunidades el surgimiento de redes sociales locales están estimulando el surgimiento de mediadores que son individuos con capacidad de producción de solidariedades importantes para la vida comunitaria (Martins e Cuentro, 2011).

Según el pensamiento planificador nacional en Latinoamérica, siendo la familia representada tradicionalmente como un factor arcaico, baluarte legítimo del orden conservador, no podría constituir un indicador confiable para pensar la modernización nacional. Y el avance del neoliberalismo contribuyó para marginalizar aún más claramente la perspectiva de las redes familiares como base de organización de la acción pública. La ideología neoliberal influenció, por consecuencia, la adopción por los gobernantes de la figura del individuo aislado y egoísta que, en el auge del “boom económico” de los años setenta, aparecía como un modelo típico del ciudadano emancipado, que encaminaría su vida dejando de depender de las llamadas “sociabilidades comunitarias y familiares.” (Carvalho, 2003, p.15).

Así, hasta los años noventa, la biopolítica tenía como meta la organización de la sociedad nacional poscolonial. Con la crisis del Estado desarrollista desde los años 80 y con la ascensión del neoliberalismo los dispositivos de colonialidad pasan a valorizar la función individual que es central para el avance del modelo de la sociedad utilitarista de consumo de bienes. La lógica de privatización de las funciones estatales se basa en última instancia en la idea que el interés particular es más racional que el interés estatal.

Últimamente, sin embargo, bajo los efectos sociales desestabilizadores del neoliberalismo, crecen críticas que demuestran que el individualismo funciona como estrategia de recolonialidad de la vida cotidiana en Latinoamérica. Por consecuencia, se expanden igualmente reacciones contrahegemónicas que buscan revalorizar la idea de familia como base organizativa de las políticas sociales no solo para el área de salud, sino también para las de trabajo, seguridad entre otros.

Según la perspectiva conservadora, podemos avanzar en la hipótesis de que la noción de familia-domicilio usada por la descentralización de políticas públicas no rompe con la visión autoritaria de familia tradicional (Martins, 2002), en la medida en que el poder de decisión sobre lo que es bueno o no para la comunidad queda dependiendo, en gran medida, de la voluntad del Estado y de los políticos conservadores, que intentan por todos los medios cooptar y someter a los actores sociales locales. Para defender la posibilidad de una noción de familia que refuerce el carácter democrático deseado, necesitamos avanzar por otra vía: ni la de la familia biológica, ni la de la familia-fuerza de trabajo, ni tampoco, la de la familia-domicilio funcional que no valora las redes de pertenencia.

Debemos, por el contrario, estimular una concepción que valore, primeramente, los sistemas de pertenencia, que valore positivamente el vínculo afectivo entre personas próximas en la constitución de asociaciones libres y espontáneas en el plano local (entre personas próximas por lazos de consanguinidad, vecindad o amistad). Debemos finalmente superar los límites de la idea de familia-domicilio funcional para avanzar en una comprensión relacional de la familia, que de cuenta de las imposiciones simbólicas y materiales, individuales y grupales. Para ello, buscaremos apoyo en conceptos tales como reciprocidad, solidaridad, confianza y dádiva, de modo que edifiquemos una noción de familia que haga énfasis en el valor de las redes sociales (Martins y Fontes, 2004) y en la asociación democrática (Chanial, 2004).

Para explorar las posibilidades de democratización de la política pública desde la consideración de la familia como criterio de organización de políticas descentralizadas, necesitamos organizar una agenda de reflexión que abarque algunos temas centrales. En primer lugar, comprender el cambio de estatus de la familia en los estudios sociológicos y verificar cómo este factor puede servir para profundizar en la comprensión de la familia; en segundo, el entendimiento del acuerdo familiar como una red simbólica y material al mismo tiempo, que aparece como factor decisivo para la transformación del “mundo de la vida” en base real para la formación de una vida asociativa y participativa en el plano local.

La familia-red como dispositivo de decolonialidad

La noción de familia extensa —herencia del patriarcalismo colonial— y la noción de familia-domicilio funcional —usada en las políticas públicas en salud— en Brasil son insuficientes, como vimos, para revelar la nueva dinámica de las pertenencias, de los conflictos y alianzas que exigen de la sociedad compleja contemporánea.

Nuevos e inéditos acuerdos conyugales y domiciliarios, por un lado, y la revaloración de antiguos modos de producción de alianzas entre los pueblos originarios, por otro, apuntan, así, hacia la redefinición de la familia en todos los planos de organización de la vida local. Las dificultades de la familia patriarcal extensa o nuclear burguesa de reproducir el sistema pos colonial se explica porque las prácticas identitarias no se refieren más sólo al mundo del trabajo y de la producción capitalista. Están las presiones diversas de autonomía emocional y psíquica vividas por los individuos o grupos sociales a partir de otras redes de las cuales forman parte como las redes de amigos, de colegas de trabajo, de compañeros de acción sindical y/o política entre otros; y están las redefiniciones de los pactos afectivos y sexuales a partir de los nuevos horizontes identitarios de las sociedades contemporáneas.

Así, nada comprueba, por ejemplo, que la equalización de los poderes entre hombres y mujeres, proveniente de los avances del movimiento feminista (Heilborn, 2004b) condicione la manutención del modelo de la familia nuclear urbana a ser lo más interesante para asegurar la democratización de lo cotidiano. Al contrario, con mucha frecuencia se observa que son las redes de parentesco o de parentela, construidas por un número significativo de individuos casi parientes (padrastrós, madrastras, entenados, entenadas), de nuevos dependientes y amigos, las que vienen creciendo, abriendo un abanico de formación diversificada de nuevos acuerdos familiares que modelan esta nueva distribución de poderes.

Naturalmente, crecen las tensiones sexuales, étnicas y culturales llevando a los individuos a cuestionar los antiguos modelos de relación y a adoptar nuevos patrones de sexualidad y reproducción y nuevas modalidades de poder entre personas que atiendan a las presiones de participación en el interior de los nuevos acuerdos familiares (Bozon, 2004; Heilborn, 2004a). En suma, al lado de la redefinición de poderes, de identidades y de lugares, esta diferenciación creciente de formas de poder y de diversificación de las “jefaturas” de los acuerdos domésticos (madre jefe de familia, padre jefe de familia, madre y padre que permanecen juntos jefes de familia, tío jefe de familia, etc.) tiene impacto necesariamente sobre la esfera extra doméstica, aquella de las redes de vecindad, amistad y asociación. O sea, a la par de la reorganización interna del poder doméstico, crece la presencia de

una cultura comunitaria y de vecindad que refuerza la perspectiva de una esfera pública asociativa que debe ser valorada como manifestación contra la fragmentación individualista. Así, por ejemplo, para encarar el cúmulo de responsabilidades, es común que madres vecinas presten servicios de ayuda mutua como cuidar hijos, prestar alimentos o dinero.

En este contexto de cambio social intenso generado por la decolonización del poder político y de revisión de presupuestos teóricos sobre la experiencia social en los márgenes del sistema mundial, la familia deja de ser vista como mera expresión de la producción material de la sociedad, para aparecer como mecanismo decisivo en la reproducción de la vida social y como favorecedora de reciprocidades igualitarias. Esta tendencia se observa, sobre todo, en el seno de las clases medias (Heilborn, 2004b), sin embargo puede proponerse que, a pesar de las condiciones de vida degradantes de los grupos empobrecidos, el empoderamiento de la mujer es un hecho incuestionable (Scott, 2005b).

Por lo que podemos sugerir que está en curso la formulación de una nueva institución social familiar que aparece con el diseño de una red social primaria y abierta, o sea, como un sistema de reciprocidades y de pertenencias que involucra, en principio, individuos vinculados a los mismos grupos consanguíneos o culturales (esto explica su carácter primario), pero que tiende a extrapolar el grupo original para incluir otros individuos no necesariamente vinculados por lazos de consanguinidad. De ahí el carácter abierto de esta red que tiende a cruzarse con las redes de vecindad, de asociación y de usuarios de servicios públicos como es el caso, por ejemplo, de los grupos de hipertensos o de diabéticos que se reúnen bajo el incentivo de las unidades públicas de salud en Brasil.

M. Godelier (2004) introduce una clasificación del sistema de parentela actual que nos parece pertinente para nuestras reflexiones sobre este nuevo modelo de familiares, que es, a su vez, la matriz estructurante de una posibilidad amplia de nuevos acuerdos asociativos. Según este autor, este sistema está compuesto de tres elementos que se combinan entre sí, constituyendo una estructura profunda de parentela, a saber: la familia nuclear, la red de familias emparentadas por lazos de consanguinidad o alianza y en tercer lugar, la parentela *strictus sensus*, entendida a partir de un doble registro: como red de parientes (del individuo) y como red centrada en el individuo.

Esta tercera variación surge en el momento en que el individuo (reflexivo) aparece como punto de partida para el surgimiento de otra parentela. Se puede hablar aquí de “individuo-eslabón”, de un agente que adquiere la autonomía reflexiva, de un ser que se posiciona críticamente contra la fuerza coercitiva del grupo y que pondera reflexivamente sus pulsiones y acciones. Se trata ciertamente de un fenómeno moderno no observado en sociedades

tradicionales en la medida en que en esas últimas, la personalidad individual, este “yo”, es siempre una expresión cultural y psicológica frágil, que no sobrevive fácilmente fuera de la conciencia colectiva (Mauss, 2003a).

Así, tendríamos como desdoblamiento de este tercer elemento, dos redes de parentela: una de ellas sería aquella representada por la red familiar, la otra, aquella formada por individuos emparentados a partir de una combinación abierta involucrando vínculos tradicionales y postradicionales. Se trata, como dice Godelier “(...) de redes abiertas cuyos límites dependen de múltiples factores que nada tienen que ver con la parentela: proximidad espacial de las familias y de los individuos, cambio de estatus social de algunos de ellos o de algunos que no se frecuentan más, desapariciones causadas por epidemias, guerras, etc. (2004: 12)”.

Con respecto a lo que se dice particularmente a la familia occidental, Godelier nos recuerda que la misma ha sufrido cambios profundos debido a tres tipos de factores: la relación de los individuos con la sexualidad, los lugares respectivos de los hombres y mujeres en la sociedad y el lugar de los niños (Godelier, 2004: 565). Esos nuevos factores han contribuido al crecimiento de “familias-recompuestas”, resultantes de separaciones, divorcios y nuevos enlaces. Se observa como resultado, el surgimiento de diversos nuevos acuerdos familiares, involucrando tanto situaciones de parentesco clásico (biológico y social) como de casi parentesco, en las cuales se hacen presentes nuevos acompañantes de los padres y nuevos hijos adoptados (2004: 566). En suma, hay una negociación intensa de cuerpos, hablas, gestos e intenciones que funcionan como matrices simbólicas permanentemente accionadas en la producción de nuevas modalidades de organización social en un contexto de decolonización que se expande simultáneamente en el Norte y en el Sur.

Para designar a la familia en esta perspectiva hermenéutica arriba apuntada, el término *acuerdo familiar* nos parece apropiado, en la medida en que nos permite observar la dinámica particular de organización de esos grupos primarios en diferentes contextos históricos, culturales y sociales. El acuerdo —una expresión singularizada de redes de parentesco y de redes de parentela, que son más amplias— permite que la estructura rizomática de la red se adapte a diferentes contextos históricos y culturales, tanto moldeando la acción grupal como adaptando ésta a las exigencias de personalización. La negociación de nuevos acuerdos permite observar la presencia de una compleja vinculación asociativa y un creciente proceso de diferenciación destacado por individualización en la familia. Pero como dice Thumala e Arnold-Cathalifaud “(...) la individualización no contradice la presencia de acciones colaborativas que pueden tener un impacto que empalma con las nociones de transformación social” (Thumala e Arnold-Cathalifaud, 2007).

Como ya dijimos, es necesario dar un nuevo significado a la noción de familia, de modo que superemos la visión estrecha de la familia-domicilio, para que integremos una visión relacional de familia-red. Pero esta visión más amplia solamente puede ser apreciada en su complejidad, si comprendemos a la familia a partir de un doble enfoque crítico: el primero, el de la teoría de la red, que permite visualizar el grupo familiar no como una suma de unidades sino como una totalidad que se distribuye y se afirma por sus miembros; el otro, el de la teoría de la dádiva que permite entender la lógica propia del vínculo social, que es la de las obligaciones mutuas generadas por las acciones de donación, recepción y retribución (Martins, 2004a).

Avancemos en algunos elementos para intentar aclarar esta base conceptual, alertando sin embargo al lector, de que esta tarea constituye un desafío aparte que sólo puede ser respondido parcialmente en este capítulo. Entiéndase red social aquí, no sólo como un instrumento o método de análisis auxiliar, como aparece con frecuencia entre los norteamericanos que trabajan con la idea de *network analysis* (Wasserman y Faust, 1994), sino como una teoría compleja que se estructura progresivamente a lo largo de la modernidad en el siglo XX, con miras a explicar la dinámica relacional del hecho social (Martins, 2004: 22). En esta dirección, recordamos al lector la discusión del capítulo sobre redes de este libro.

Cuando las ciencias sociales se apropian de la noción de red, como aclara por su parte P. Merklé, es para poder dislocar el análisis sobre los individuos y sus atributos para “(...) las relaciones que ellos establecen entre si, para la comprensión de las formas que toman esas relaciones y cómo ellas contribuyen a modelar los comportamientos individuales y las estructuras sociales” (Merklé, 2004: 6). O sea, además de enfocar el vínculo interpersonal, la red también permite revelar los recursos materiales y simbólicos (confianza, amistad, etc.) que los miembros del grupo disponen para hacer girar la “rueda de la vida” comunitaria, ya sea ésta un grupo primario como la familia o un grupo secundario como las asociaciones formales.

Al procurar en el presente texto valorar teóricamente el acuerdo familiar como un factor social en forma de red, buscamos demostrar que, a pesar de su característica jerárquica típica, la familia continúa apareciendo como referente socio-antropológico central para pensar la ciudadanía democrática en el plano local y en el plano de las políticas públicas y sociales. Limitada a una estructura estática (el modelo de la unidad biológica), a un acuerdo social territorial, o a una imagen abstracta de un “público-meta”, la familia tiene apenas interés estadístico, burocrático y económico.

Por el contrario, entendida como una red, como un acuerdo social en movimiento (y que varía según las diferencias históricas y culturales de cada sociedad), la familia puede aparecer como operador simbólico decisivo en

el paso de la esfera privada a la esfera pública. Como operador simbólico, la familia debe ser vista sobre todo como una red de relaciones primarias en la cual se concibe la reproducción física e institucional primera de la sociedad y donde se esboza la socialización de los actores sociales¹¹. En esta perspectiva, ésta se manifiesta, nos dice Alain Caillé, como “*una sociabilidad primaria privada*”, cuya presencia, como tal, es fundamental para el surgimiento de una “*sociabilidad primaria pública*” que toma la forma de asociaciones civiles (Caillé, 2004b). La familia-red presenta una perspectiva sociológica-antropológica más amplia, explicando un conjunto de lazos y pertenencias —a veces oculto, a veces explícito— por el cual se producen las identificaciones de lugares, de dádivas y de reconocimientos, sin los cuales no se pueden concebir los fundamentos de la ciudadanía y ni siquiera los del ser humano como sujeto social.

El núcleo familiar aparece, en la perspectiva de dádiva (Mauss, 2003b) y de red, como un sistema de reciprocidad que tiene base moral en el valor-confianza (generando las condiciones de la proximidad y de la intimidad), en la identificación y reconocimiento de lugares (posibilitando la idea de actor social) y en la autoayuda entre los miembros de la comunidad primaria, como una especie de círculo virtuoso posibilitando acciones políticas y alianzas bien logradas en el plano intrapersonal y en el plano interpersonal (Chanial, 2004; Caillé, 2004b). Sylvia Mello propone tres tipos de planos de construcción de la familia-red: familia nuclear propia, familia compuesta de varias familias nucleares que por cuestión de sobrevivencia habitan juntas y, por último, familia que incluye parientes de parientes y compadres sin lazos consanguíneos (Mello, 2003, p.54). Entendemos que tal concepción amplia de familia distribuida en tres círculos puede contribuir a explorar aspectos sutiles de la organización de la lógica asociativa y del estímulo a la ciudadanía, como sentido de responsabilidad pública y la participación de los individuos en redes en los proyectos colectivos. La resolución de conflictos y el establecimiento de alianzas en esos diversos planos constituyen etapas

11 La familia puede constituir una red de solidaridad inspiradora del pluralismo y de la participación social y pública, siempre y cuando la consideremos como una red social primaria básica para movilizar deseos colectivos y viabilizar alianzas locales, sobre las cuales puede prosperar la idea de público. Tal perspectiva democrática de familia aparece, en principio, como una contradicción, visto que la familia biológica constituye un sistema jerárquico por excelencia y no un sistema igualitario. Pero la noción biologizadora de este sistema primario es limitada, no logrando abarcar las implicaciones sociológicas, jurídicas, culturales y sociales del fenómeno. En esta perspectiva más amplia Margareth Ângelo y Regina Bousso proponen definir la familia como un sistema o una unidad cuyos miembros pueden o no estar relacionados o vivir juntos, puede contener o no niños, siendo de un único padre o no. “En ella existe un compromiso y un vínculo entre sus miembros y las funciones de cuidado de la unidad consiste en protección, alimentación e socialización” (Ângelo e Bousso, 2001). Dicen aun las autoras que en relación al aspecto operacional “la definición debe también considerar las creencias de la familia sobre su concepción de familia. De esa forma, es fundamental preguntar a quien la familia considera familia, aunque el PSF solamente registre los componentes de familias que residan en el área contemplada” (Ângelo e Bousso, 2001); que residan en el área contemplada” (Ângelo e Bousso, 2001).

decisivas para que los programas públicos puedan alcanzar los sistemas primarios de reciprocidad y motivarlos en favor del ejercicio de la ciudadanía y de la participación¹².

Hoy, en el contexto de decolonización planetaria, la adopción de una comprensión más compleja de la familia es fundamental. Y esta complejidad avanza en la reconfiguración de la familia como estructura simbólica y material, que no obedece a una regla matemática rígida como había sugerido el estructuralismo lévi-straussiano (Levi-Strauss, 2003) que hizo negligente la plasticidad del comportamiento social presente en la tradición de Mauss, como recuerda Claude Lefort (1979). En ese sentido, gana importancia la idea de familia relacional, que extrapola la visión domiciliar incorporando red de parentesco (que refuerza el sentimiento grupal) y red de parentela (que refuerza el sentimiento individual). La idea de familia-red social crece en importancia, “(...) entre las personas más frágiles, para las cuales no se da un lugar en la sociedad y que no consiguen encontrarlo por si mismas. Es la familia la que puede transmitirles un patrimonio de defensas internas” (Carvalho, 2003: 118). Es en ese escenario en el que las redes de solidaridad y de sociabilidad, engendradas a partir de la familia, ganan importancia en la política social y en especial en la protección social movilizadas en este final de siglo (Carvalho, 2003; 16).

Por otra parte, se debe subrayar que la red social no es un fenómeno que se circunscriba a la familia, aunque tenga a ésta última como referencia central para pensar la vida comunitaria y asociativa, promoviendo el surgimiento del sujeto colectivo en la formación de la esfera pública. Con eso queremos afirmar que se torna relevante una concepción de familia de carácter sistémico y complejo, que sea abierta a la integración con otras redes (vecindad, amistad y asociaciones), y que sea capaz de superar los límites de una visión funcional que torna incomprensible el papel de las redes sociales primarias en la estructuración de las sociabilidades de los individuos en la esfera local, comunitaria y asociativa. En este sentido, el concepto de colaboración propuesto por Thumala y Cathalifaud (2007) que destaca nuevas actitudes comunitarias de agentes que asumen su diversidad, individualidad y contingencia, me parece adecuado para definir esos nuevos acuerdos

12 Ciertamente la intervención en ese nivel de conflictos y alianzas constituye un desafío para el gestor, considerando el hecho de que tales desafíos no pueden ser resueltos solamente en el plano de la discursividad, exigiendo una profundización en el plano de lo simbólico (donde se hace la identificación y el reconocimiento). No cabe profundizar esta cuestión en el presente texto, pero vale la pena recordar que las experiencias originales e interesantes de intervención en el grupo familiar vienen siendo realizadas por profesionales de la psicología, que trabajan a partir de un abordaje sistémico, como es el caso, por ejemplo, de la teoría de la “constelación familiar” sistematizada por el alemán Bert Hellinger, cuyo libro clásico sobre el asunto, ya traducido al portugués, se titula *A simetria oculta do amor* (Cultrix, São Paulo, 1999);

de familia que mezclan la individualidad y la asociación.

Considerar a la familia como red social o como fundamento de la vida asociativa, en el esfuerzo de avanzar en la descentralización y el involucramiento de los actores locales en los programas públicos, superando la categoría restrictiva de la familia domicilio, implica tomar en cuenta la interferencia de los acuerdos familiares dominantes (familia constituida solamente por miembros consanguíneos, familia constituida por miembros consanguíneos pero parientes distantes y ahijados, etc.) y de los sistemas de reciprocidad dominantes (tipos de conflictos, alianzas y proyectos comunes) sobre las formas de las comunidades locales; e igualmente, de como esas últimas se organizan y reaccionan a los impactos de la acción pública. O sea, la idea de familia-red no es un sustituto de la de familia domicilio. Ella implica integrar una comprensión horizontal del modo de vida que extrapole el domicilio y tal vez hasta la calle y el barrio para focalizar las pulsiones del sujeto social.

Tal consideración significa que la acción pública debe tomar en cuenta la idea de familia en esta perspectiva socio-antropológica más amplia que integra el domicilio, pero lo supera al extenderse a las redes de trueques y reciprocidades entre los actores sociales locales. Éste es a nuestro entender, la única manera de permitir el surgimiento de lo que Ruthy Laniado designa “*reciprocidad generalizada moderna*” (Laniado, 2001). Para esta autora, solamente el carácter generalizador y altruista permite crear vínculos más sólidos y reflexivos, generando obligaciones solidarias más horizontales, siendo gran parte de esa solidaridad remitida a la esfera pública.

Aquí, se puede observar que los valores y las normas sociales de la generosidad y de la reciprocidad son fundamentales para que el receptor de la acción pública se sienta deudor activo del juego democrático, dando seguimiento a otra acción de solidaridad en el plano horizontal. O sea, parte de la reciprocidad generalizada pasa a configurar, en el mundo socio-político, la obligación del ciudadano: derechos y deberes organizados en la esfera pública que disciplinan la relación entre público y privado, contribuyendo al surgimiento de formas públicas embrionarias (Caillé, 2004a).

Ésta es una posibilidad emancipadora provisoria para la implementación —en la cual la voluntad del gestor público es decisiva— de los liderazgos comunitarios y de los intelectuales en la formulación del proyecto de revisión conceptual impostergable. En fin, las nociones de red y de acuerdo familiar son convincentes para que discutamos más profundamente dos aspectos: uno de ellos son los límites de la noción de familia-domicilio funcional; el segundo para que resaltemos la presencia de una lógica de capilaridad, de familia-red, que se forma espontáneamente respondiendo a la necesidad de

reproducción, de sexualidad y de socialización de las agrupaciones humanas en contextos diversos.

Puntos de reflexión: Perspectivas de la acción pública decolonial

Los cambios en la salud en Brasil son ejemplares para nuestra demostración sobre los límites de la descentralización y sobre los desafíos crecientes conocidos por los gestores públicos, para dar cuenta tanto la heterogeneidad de las situaciones sociales del “mundo de la vida” o para incluir los usuarios como responsables y evaluadores de las acciones públicas.

Se reconoce que antes la política pública era más simple por el hecho de que el “público” al cual se dirigía respondía a cierto patrón cultural uniforme sugerido por el modelo eurocéntrico: el trabajador vinculado al mercado formal de trabajo y que cotizaba para mantener el fondo público que, a su vez, era dirigido a políticas públicas para ese mismo asalariado, asegurando la lógica productiva y reproductiva de la sociedad industrial. Por otra lado, la presión sobre la acción estatal era limitada por modelos de sociedades agrarias, es decir, que mantenían gran parte de sus poblaciones en el campo, reduciendo la presión política de los trabajadores sobre la gestión pública.

Ahora, con la disminución del número de individuos que cotizan, por un lado, y con el aumento de la exclusión social en las ciudades, por otro, la capacidad del Estado de responder a las demandas del mercado se complica en el Norte y en el Sur. La planificación centralizada se torna crecientemente improductiva e ineficaz, sobre todo cuando el aparato estatal, como es el caso de Brasil, obedece tradicionalmente a una lógica oligárquica y colonial poco tolerante con relación a la presión popular por la participación. En este sentido, la descentralización del poder, con miras a movilizar los poderes y voluntades locales y permitir la institucionalización de nuevos mecanismos de participación, como los consejos y los foros, es la única salida para que el Estado se adapte a la nueva demanda por participación y reconocimiento, que nace de grupos de individuos que nunca entraron en el mercado formal (Pochmann y Amorim, 2003) y para favorecer la democratización de la acción pública.

La nueva planificación pública descentralizada y enfocada sobre las redes familiares integrativas debe ser entendida, por consiguiente, como una adaptación institucional necesaria para contener la amenaza del caos social, derivada de un sistema político que busca ejercer tradicionalmente un estrecho control sobre los ciudadanos. La implementación de acciones descentralizadas de redistribución de recursos y de responsabilidades de acciones y de servicios con fortalecimiento del plano municipal, pero sobre todo, del plano comunitario y asociativo, aparece como una solución imperativa. Se parte de la idea de que cuanto más cerca quede la decisión del

hecho, mas legítima será la decisión a ser tomada y más posibilidades habrá de acertar. Pero para ello se hace menester crear mecanismos e instrumentos que motiven a las poblaciones locales a participar de las iniciativas de interés común, condición necesaria para el surgimiento de una esfera pública democrática.

Pero el paso de un entendimiento del usuario como “público-meta” a “sujeto-meta” no puede ser obtenido por una mera operación administrativa o jurídica. Se hace necesario abandonar una posición funcional del usuario por el cual él es visto como engranaje pasivo de la acción de planificación, para adoptar una comprensión activa y política de este usuario. Tal comprensión nos es sugerida por la noción de público del filósofo norteamericano John Dewey (1997). Para él, el público involucra a todos aquellos que son afectados por las consecuencias de ciertas acciones que ultrapasan a los directamente involucrados, llevando a que se valore una experiencia de interés común que es superior a los intereses individuales (Dewey, 1997). Según nuestro entender, esta concepción de Dewey de público puede ser útil para concebir al usuario como sujeto-meta, como expresión viva del público.

O sea, tal cambio de perspectiva no depende sólo de la adopción de métodos estadísticos más avanzados, como ya fue dicho, sino de un método comprensivo que revele la presencia de un sujeto supra-individual, de naturaleza colectiva, aun cuando tal sujeto no tenga conciencia de su poder real. De hecho, la “voluntad de potencia” de los actores locales es inhibida debido a que los miembros de la comunidad son frecuentemente prisioneros de enredos sistémicos complejos (Hellinger, 1999) y de dispositivos de colonialidad que inhiben la acción colectiva reflexiva. Es decir, la comprensión del usuario como público es obstruida fácilmente por los conflictos que atraviesan sus redes de relaciones, sean de parentesco o de socialización. Esto perjudica, igualmente, el entendimiento de los conflictos psíquicos y culturales subyacentes al tejido social, los cuales son fenómenos relevantes para la producción de alianzas y pactos asociativos.

Por otro lado, las posibilidades de superación de los límites de este método funcional, adoptado por la planificación oficial, dependen directamente de la posibilidad de explorar el potencial sistémico y complejo de las redes sociales primarias, que atraviesa lo que genérica y abstractamente designamos como familia. De hecho, más allá del exceso de abstracción de esta noción clásica de la antropología y de la sociología que es la de familia, lo que verificamos en el mundo concreto son tejados de relaciones creadas por la experiencia vivida, que sugieren constituir las relaciones entre grupos de individuos —viviendo en proximidad física y/o emocional— como una “ecología profunda” (Capra, 1998). O sea, la idea de familia como red social sugiere posibilidades teóricas inéditas para entender los rumbos que la política pública debe adoptar, con miras a apoyar la creación de movimientos

de solidariedade a partir de programas territorializados que transcendam o âmbito familiar e favoreçam a vida associativa e comunitária.

Bibliografia

- ANGELO, M. E BOUSSO, R. (2001) “Fundamentos da assistência à família em saúde” in PSF: Manual de enfermagem. Temas de caráter introdutório, www.ids-saude.org.br/enfermagem (28 febrero 2006).
- BILAC, E.D. (2003) “Família: algumas inquietações” In (Carvalho, M.C. org.) *A família contemporânea em debate*, São Paulo, Cortez.
- BOZON, M. (2004) Sociologia da sexualidade, Rio de Janeiro: FGV.
- CAILLÉ, A. (2004a) “Présentation” in Revue du MAUSS semestrielle: De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi, n.23.
- _____ (2004b) “A sociedade mundial no horizonte” in A nova ordem social: perspectivas da solidariedade contemporânea. Martins, P.H. y Nunes; B. (org). Brasília: Paralelo 15 Editores.
- CAPRA, F. 1998. A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Editora Cultrix.
- CARVALHO, I.M.; ALMEIDA; Paulo Henrique Martins (2003) Família e proteção social. *São Paulo em perspectiva*, 17(2): 109-122.
- CARVALHO, M.C.B. (2003) “O lugar da família na política social” in A família contemporânea em debate. São Paulo: Cortez Editora/ EDUC. 5ª edição.
- CASTEL, R. (1995) *Les Métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Fayard, Paris.
- CAVALCANTI, H., BURITY, J. (org) (2002) Polifonia da miséria: uma construção de novos olhares. Recife: Editora Massangana.
- CHANIAL, P. (2004) “Todos direitos por todos e para todos: cidadania, solidariedade social e sociedade civil num mundo globalizado” in A nova ordem social: perspectivas da solidariedade contemporânea. Martins, P.H., Nunes, B. Fontes. (orga). Brasília: Paralelo 15 Editores.
- COELHO, T.; ALMEIDA, A.; ALVES, C.; DUARTE, E.; DITZ, E. y HORTA, J. (2011) O plantonista social como mediador na construção da cidadania e das ações em saúde In R. Pinheiro e P.H. Martins (Orgs.) *Usuários, redes sociais, mediações e integralidade em saúde*. Rio de Janeiro-Recife.
- CEPESC, IMS-UERJ, Editora da UFPE, ABRASCO, pp. 215-222.
- DEWEY, J. 1997. The public and its problem. Athens: Ohio University Press.
- DURKHEIM, E. (1888) “Introduction à la sociologie de la famille” In *Annales de la Faculté de Lettres de Bourdeaux*. Paris: Les Éditions de Minuit. Collection: Le sens commun. 10: pp.257- 81.
- FONTES, B. (2004) “Capital social e terceiro setor: sobre a estruturação das redes sociais em associações voluntárias” in *Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas*. Martins, P.H, Fontes, B. (org). Recife: UFPE.
- GIDDENS, A. (1993) A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Editora UNESP.

- GRAHAM, R. (1997) Clientelismo e política no Brasil no século XIX. Rio de Janeiro: UFRJ.
- GODELIER, M. (2004) *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.
- HEILBORN, M. L. (2004^a) *Família e sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV
- _____ (2004^b). *Dois é par. Gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária.
- HELLINGER, B. (1999) *A simetria oculta do amor*. São Paulo: Cultrix.
- JAMES, W. (1981) *Pragmatisme*. Indianapolis/Cambridge: Hachett Publishing Company.
- JELIN, E. (1994) “Las famílias em América Latina” *Famílias: Siglo XXI*. Santiago: ISIS Internacional.
- LANIADO, R. (2001) “Troca e reciprocidade no campo da cultura política” in *Sociedade e Estado: revista semestral de Sociologia – UNB*. volume XVI, número 1-2, janeiro-dezembro.
- LASCH, C. (1991) *Refúgio num mundo sem coração. A família: santuário ou instituição sitiada?* Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LEAL, Victor Nunes (1986) *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo: Alfa-Ômega.
- LEFORT, Claude (1979) “A troca e a luta dos homens” In. *As formas da história*. Lefort, C. São Paulo: Brasiliense.
- LEVI-STRAUSS, C.. (2003) *As estruturas elementares do parentesco*., Petrópolis: Vozes.
- MARTINS, P.H. (1992) *Le mythe du développement en Amérique Latine: le cas brésilien*. Tese de doctorato, Universidad de Paris I, Paris.
- _____ (2002) “Cultura autoritária e aventura da brasilidade” In *Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares*. Burity, J. (org), Rio de Janeiro: DP&A.
- _____ (2003) *Contra a desumanização da medicina: crítica sociológica das práticas médicas modernas*. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2004) “O Estado e a redistribuição dos bens da cidadania no contexto pós-nacional” In *A nova ordem social: perspectivas da solidariedade contemporânea*. Martins y Nunes (org). Brasília: Paralelo 15.
- _____ (2004a) “As redes sociais, a dádiva e o paradoxo sociológico” in *Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas*. Martins y Fontes (org). Recife: UFPE.
- _____ (2004c) “Pouvoir politique, action publique locale et économie solidaire” In *Action publique et économie solidaire: une perspective internationale*. Laville, Magnen, França Filho y Medeiros (org). Paris: Edition Eres.
- _____ (2004d) “Gestão pública, reciprocidade e obrigação redistributivista: uma agenda para a reforma moral do Estado” In *Tomo: revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe*; Aracajú; ano VII, n.7.

- _____ (2004e) “État, don et revenu de citoyenneté” In *Revue du MAUSS: don, identité et estime de soi*. La Découverte/MAUSS. premier semestre 2004, n.23.
- MARTINS, P.H., FONTES, B. (2004b) “Construindo o conceito de rede de vigilância em saúde” in *Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas*. Martins y Fontes (org). Recife: UFPE.
- MARTINS, P.H. y CUENTRO, A.C. (2011) Os profissionais de saúde como mediadores individuais: a resolução da demanda ilimitada por cidadania pelo mecanismo do duplo registro In R. Pinheiro e P.H. Martins (Orgs.) *Usuários, redes sociais, mediações e integralidade em saúde*. Rio de Janeiro-Recife: CEPESC, IMS-UERJ, Editora da UFPE, ABRASCO.
- MAUSS, M. (2003^a) “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de *eu*. In. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____ (2003b) “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão de troca nas sociedades arcaicas” In *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: Cosac & Naify.
- MELLO, S.L. (2003). “Família: perspectiva teórica e observação factual” in *A família contemporânea em debate* Sousa, M.C. (org) São Paulo: Cortez Editora/ EDUC. 5^a edição.
- MERCKLÉ, P. (2004) *Sociologie des reseaux sociaux*. Paris: La Découverte.
- MORENO, J. (1987) *Psychotérapie de groupe et psychodrame*. Paris: PUF. 2^e édition.
- MORRISON, A., BIEHL, M.L. (2000) *A família ameaçada: violência doméstica nas Américas*. Rio de Janeiro: BIRD/FGV.
- ORTIZ, R. (1985) *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- PÊCAULT, D. (1990) *Entre o povo e a nação. Os intelectuais e a política no Brasil*. São Paulo: Atica.
- PORCHMANN, M., AMORIM, R. (2003) *Atlas da exclusão social no Brasil*. São Paulo: Cortez .
- PORTUGAL, S. (2007) *As mãos que balancam o berço. Um estudo sobre redes informais de apoio a maternidade*. Coimbra: mimeo.
- QUEIROZ, M. I. (1976) *O mandonismo na vida política brasileira.*, São Paulo: Alfa-Ômega. 2^a. Edição.
- RIBEIRO, E. (2004) “As várias abordagens da família no cenário do programa/estratégia de saúde da família (PSF) in *Revista Latino-Americana de Enfermagem*. v.12, n.4, Ribeirão Preto, jul/ago.
- RODGE, J. (1996). *Family life & Social control. A sociological perspective*, London: Macmillan Press.
- ROSANVALLON, P. (1981) *La crise de l’État-providence*. Paris: Seuil.
- _____ (1995) *La nouvelle question sociale: repenser l’Etat-providence*. Paris: Editions du Seuil.
- SANTOS, B.S., AVRITZER, L. (2002) “Para ampliar o cânone democrático” In *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*.

- Santos, B.S. (org) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SARTI, C. (2003) “Família e individualidade: um problema moderno” in A Família contemporânea em debate. Sousa. São Paulo: Cortez Editora/ EDUC. 5ª edição.
- SCHWARTZMAN, S. (2004) As causas da pobreza. Rio de Janeiro: FGV
- SENNETT, R. (2004) Respeito: a formação do caráter em um mundo desigual. São Paulo: Record.
- SCOTT, R.P. (2005^a) Mulheres Chefes de Família: abordagens e temas para as políticas públicas. Recife: mimeo.
- _____ (2005b) Família, gênero e poder no Brasil do século XX. Recife: *Revista Anthropologica*, ano 9, vol.16.
- SIMMEL, G. (1939) Sociologia: estudios sobre las formas de socialización. Buenos Aires: Espasa-Calpe S.A.
- THUMALA, D., ARNOLD-CATHALIFAUD, M. (2007) Colaboración, Cultura y D. Thumala (Orgs.) *Colaboración, cultura y desarrollo*. Santiago: Universidad de Chile-Fundación Soles.
- WASSERMAN, S., FAUST, K. (1994). Social network analysis. Methods and applications. Cambridge: University Press.
- WILLIAMS, R (1981) *Culture*, London: Fontana Press.

Sobre el autor

Paulo Henrique Martins es Profesor Titular de sociología del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE); tiene dos doctorados de sociología en la Universidad de Paris I, Francia, y es Investigador Becario del CNPq (Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica) de Brasil; es en este momento Presidente de ALAS (Asociación Latinoamericana de Sociología) para el período 2011-2013.

Email: pahem@terra.com.br; paulohenriquemar@gmail.com

Índice

Prólogo

La tensión esencial: Las bandas mobesianas de un desafío permanente desde el Sur Global..... 7

Introducción11

PRIMERA PARTE

Fundamentos de la doble crítica teórica al eurocentrismo: antiutilitarista y decolonial

1. El estado de arte de la sociología en América Latina 25

2. Sur y Norte como orientaciones epistemológicas necesarias a la decolonialidad 45

3. La crítica antiutilitarista en el Norte y su importancia para el pensamiento poscolonial en el Sur 63

SEGUNDA PARTE

Revisión de saberes colonizadores del cotidiano: redes, familias y asociación democrática

4. Elementos teóricos para la crítica a la colonialidad de saberes sobre redes sociales 81

5. La teoría democrática y los fundamentos intersubjetivos de la experiencia asociativa: una reflexión inspirada en el don.109

6. Las redes familiares como dispositivos de apoyo a acciones públicas democráticas 129

Sobre el autor..... 157

Este libro expresa una trayectoria de reflexión sobre el pensamiento crítico latinoamericano que el autor viene desarrollando desde los años noventas. Particularmente plantea una síntesis en la sociología latinoamericana que involucra dialógicamente la producción poscolonial crítica en el Sur Global, y la producción anti-utilitarista y anticapitalista en el Norte Global. El lector observará de inmediato que esta tensión es constitutiva de la reflexión teórica propuesta. Se aboga, por este sendero, al desarrollo del pensamiento crítico de América Latina en el momento presente.